3 1761 09701295 9

SAGGI FILOSOFICI

III

SAGGIO SULLO HEGEL

E ALTRI SCRITTI

Philos
C937s

BENEDETTO CROCE

SAGGIO SULLO HEGEL

SEGUITO DA ALTRI SCRITTI

DI

STORIA DELLA FILOSOFIA

142628
18/5/19

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1913

PROPRIETÀ LETTERARIA
A NORMA DELLE VIGENTI LEGGI

Stampato in Trani, coi tipi della Ditta Tipografica Editrice
Vecchi e C.

AVVERTENZA

Lo studio: *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel,* fu pubblicato nel 1906 (Bari, Laterza), e recava in appendice un saggio di bibliografia hegeliana, accresciuto dipoi nelle traduzioni tedesca e francese di quel volume e che ora avrebbe bisogno di non poche nuove aggiunte. Ma a me è parso opportuno sopprimere addirittura la parte bibliografica nella presente raccolta, come cosa estranea all'indole di questa, e da ripubblicarsi, se mai, separatamente. E veramente, se alcuno vorrà prendersi la fatica di rivederla, correggerla, compierla e tenerla al corrente a vantaggio degli studî hegeliani, io intendo avergli donato quel mio abbozzo, sul quale potrà esercitare pienissimo il *ius utendi et abutendi.* Come appendice allo studio critico del 1906 seguono invece, in questa ristampa, alcune dilucidazioni su varî punti della filosofia hegeliana, le quali rispondono a censure e ad obiezioni che mi furono mosse; senonché alla polemica propriamente detta io ho di solito preferito, come più persuadente, la trattazione o ritrattazione oggettiva dei punti controversi.

Nella seconda parte del volume ho ordinato una serie di miei brevi scritti di storia della filosofia, già sparsamente venuti in luce nei luoghi e anni che sono indicati a capo della serie.

Raiano (Aquila), settembre 1912.

B. C.

I

CIÒ CHE È VIVO E CIÒ CHE È MORTO

DELLA FILOSOFIA DI HEGEL

I

La dialettica o la sintesi degli opposti

Hegel è di quei filosofi, che hanno fatto oggetto del loro pensiero non solo la realtà immediata, ma la filosofia stessa, contribuendo per tal modo a elaborare una logica della filosofia. Anzi, a me sembra, la logica della filosofia (con le conseguenze che ne discendono per la soluzione dei problemi particolari e per la concezione della vita) fu il segno a cui egli rivolse lo sforzo maggiore della sua mente. In essa trovò, o condusse a perfezione e fece valere, principî di alta importanza, che erano stati ignorati o appena accennati dai filosofi anteriori, e che perciò si possono considerare come vere sue scoperte.

È strana l'avversione che incontra questo concetto (che pure è assai semplice e dovrebbe esser accettato per evidenza irresistibile) di una logica della filosofia: che la filosofia, in altri termini, si muova secondo un suo proprio metodo, di cui sia da indagare e formolare la teoria. Nessuno mette in dubbio che le matematiche abbiano un lor metodo, che si studia nella logica delle matematiche; che le scienze naturali abbiano il loro, e quindi sorga la logica dell'osservazione, dell'esperimento, dell'astrazione; che abbia il suo la storiografia, e vi sia perciò una logica del metodo storico; la poesia e l'arte in genere, e si abbia la logica della poesia e dell'arte, l'estetica; che nell'operosità

economica sia insito un metodo, il quale appare poi in forma riflessa nella scienza economica; e che un metodo suo abbia, infine, l'attività morale, e in forma riflessa si presenti come etica (o logica della volontà, secondo è stata talvolta chiamata). Ma, quando poi si giunge innanzi alla filosofia, moltissimi recalcitrano alla conseguenza: che dunque anche la filosofia, una volta che la si fa, debba avere un metodo suo proprio, che occorre determinare. E, per converso, pochissimi si maravigliano del fatto, che i trattati di logica, concedendo larga parte alla considerazione delle discipline matematiche e naturalistiche, non diano di solito alcun rilievo alle discipline filosofiche, e spesso le passino addirittura sotto silenzio.

Che una logica della filosofia venga negata da chi, o per irriflessione o per confusione mentale o per bizzarria, nega la filosofia in genere, è ben naturale: non potendosi pretendere che si ammetta la teoria di un oggetto, del quale si è disconosciuta la realtà. Non esiste la filosofia, non esiste perciò neanche la logica della filosofia, e buona notte: chi si contenta, gode. Ma, se io ho parlato di sopra di uno spettacolo strano, gli è perché troppe volte si vedono gli stessi filosofi, o filosofanti che siano, mostrarsi privi di qualsiasi coscienza di quella ineluttabile necessità. E di essi alcuno asserisce che la filosofia debba seguire il metodo astratto-deduttivo delle matematiche: e altri non scorge per lei altra via di salvazione che l'attenersi rigorosamente al metodo sperimentale; e sogna e vanta una filosofia che si studî nei gabinetti e nelle cliniche, una metafisica empirica, e via dicendo. Perfino (ed è l'ultimissima moda, se non nuova, rimessa a nuovo), si suole ora raccomandare una filosofia individuale e fantastica, che si produca come arte. Cosí, tutti i metodi sembrano buoni per la filosofia (dal compasso e dal bisturi via via fino alla cetra!), salvo quello filosofico.

Contro siffatte vedute sarebbe bastevole una sola osservazione: che cioè, se la filosofia deve dare l'intelligenza, ed esser come la coscienza riflessa dell'arte e della storia, della matematica e delle indagini naturalistiche, dell'attività pratica e morale, non s'intende com'essa possa fare ciò, conformandosi al metodo di uno di quegli oggetti particolari. Chi, innanzi a una poesia, si restringa ad applicare il metodo poetico, risentirà in sé la creazione del poeta, questa o quella opera d'arte particolare; ma non sarà giunto, per questa strada, alla cognizione filosofica della poesia. Chi, innanzi a una teoria matematica, si restringa a matematicheggiare, sarà il discepolo, il critico, il perfezionatore di quella teoria; ma non sarà pervenuto alla cognizione dell'indole del lavoro matematico. Se l'oggetto della filosofia non è la produzione o la riproduzione dell'arte e della matematica e delle altre varie attività dell'uomo, ma è la comprensione (l'intelligenza) di esse tutte, questa comprensione è essa stessa un'attività, che ha un suo metodo infuso o implicito, il quale importa rendere esplicito.

Comunque, è vana speranza intendere e giudicare l'opera di Hegel, se non si tiene sempre fermo innanzi alla mente che il problema, che abbiamo enunciato, fu il suo principale, il suo grande problema: il problema centrale della *Fenomenologia dello spirito*, e delle nuove forme con cui questo libro si presentò nella *Scienza della logica* e nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*. E un'esposizione compiuta del pensiero di Hegel, un'esposizione interna e critica, che non consista, come in quasi tutte le storie della filosofia e nelle stesse monografie speciali intorno a lui (per esempio, nella recente e amplissima di Kuno Fischer), in una ripetizione riassuntiva del contenuto dei suoi libri, pedissequa fino nelle ripartizioni per sezioni e capitoli, — dovrebbe, in prima linea e in massima parte, essere consacrata alla

sua dottrina intorno alla natura dell'indagine filosofica, e alle differenze di tale indagine rispetto alle altre forme teoretiche e non teoretiche.

Si dovrebbe, anzitutto, mettere in chiaro il triplice carattere che assume, secondo Hegel, il pensamento filosofico, di fronte ai tre modi o atteggiamenti spirituali coi quali piú facilmente si suole scambiarlo. Il pensamento filosofico è, per Hegel: 1°, concetto; 2°, universale; 3°, concreto. È concetto, vale a dire non è sentimento o rapimento o intuizione o altro simile stato psichico alogico e privo di forza dimostrativa. Il che stabilisce la differenza della filosofia rispetto alle teorie del misticismo e del sapere immediato; le quali hanno, tutt'al piú, un significato negativo, in quanto riconoscono che la filosofia non può costruirsi col metodo delle scienze empiriche e naturali, delle scienze del finito; e sono, se cosí si vuole, profonde, ma di una « profondità vuota ». Contro il misticismo, le smanie, i sospiri, il levare gli occhi al cielo e piegare i colli e serrar le mani, gli sdilinquimenti, gli accenni profetici, le frasi misteriose da iniziati, Hegel diventa ferocemente satirico; e mantiene sempre che la filosofia deve avere forma intelligibile e ragionata; dev'essere « non esoterica, ma essoterica », non cosa di setta, ma di umanità. — Il concetto filosofico è universale, e non già meramente generale: non è da confondere con le rappresentazioni generali, come, ad esempio, la « casa », il « cavallo », l' « azzurro », le quali, per un uso, come Hegel dice, barbarico, si denominano ordinariamente concetti. Il che stabilisce la differenza trà la filosofia e le scienze empiriche o naturali, che si soddisfano di tipi e concetti di classe. — L'universale filosofico, infine, è concreto: non ischeletrimento della realtà, ma comprensione di questa nella sua pienezza e ricchezza: le astrazioni filosofiche non sono arbitrarie ma necessarie, e perciò si adeguano al reale, e

non lo mutilano o falsificano. E ciò stabilisce la differenza della filosofia rispetto alle discipline matematiche; le quali non giustificano i loro punti di partenza, ma « li comandano », e bisogna (dice Hegel) ubbidire al comando di tirare proprio queste e queste linee, con la buona fiducia che la cosa sarà « opportuna » per l'andamento della dimostrazione. La filosofia invece ha per oggetto ciò che realmente è; e deve giustificare pienamente sé stessa, non ammettendo né lasciando sussistere alcun presupposto [1].

E alla dilucidazione di codesta triplice differenza, onde il vero concetto, il concetto filosofico, appare logico, universale e concreto, bisognerebbe, in un'esposizione compiuta, far seguire quella delle minori dottrine, che si legano alla prima e fondamentale: alcune delle quali di molta importanza, com'è la ripresa dell'argomento ontologico (la difesa di sant'Anselmo contro Kant), che cioè nel concetto filosofico, diversamente che nelle rappresentazioni del particolare, l'essenza implichi l'esistenza; la dottrina del « giudizio », inteso come nesso di soggetto e predicato, e che, fondandosi sopra qualcosa di non risoluto mentalmente, è inadeguato alla filosofia, la cui vera forma è il « sillogismo », in quanto logicità che si ricongiunge con sé medesima; la critica della teoria che considera il concetto come un complesso di « note » (il che Hegel chiama la vera « nota » della superficialità della logica ordinaria); la critica delle divisioni per specie e classi; la dimostrazione (che ai tempi nostri può avere efficacia curativa) della vanità di ogni « calcolo logico »; e altre non poche.

Ma non è mio proposito fare in queste pagine un'esposizione completa del sistema di Hegel, e neppure della sola sua dottrina logica; sibbene raccogliere tutta l'attenzione

---

[1] Si vedano in particolare l'introduzione alla *Fenomenologia* e i preliminari dell'*Enciclopedia*.

su quella che è la parte piú caratteristica del suo pensiero; e sui nuovi aspetti di verità da lui rivelati, e sugli errori che lasciò sussistere o nei quali si avvolse. Onde, lasciando in disparte le varie tesi ora brevemente accennate (contro le quali la ribellione non mi par possibile, benché riconosca che sia da promoverne l'apprendimento, costituendo esse come l'abbiccí, ora spesso trascurato, della filosofia), — vengo senz'altro al punto intorno a cui si sono accese tutte le dispute e contro cui si sono appuntate le negazioni recise degli avversarî: la trattazione del problema degli opposti.

È un problema del quale conviene chiarire accuratamente i termini, se si voglia intenderne la gravità e la difficoltà. Il concetto filosofico (che, come si è ricordato, è universale concreto), in quanto concretezza, non esclude, anzi include in sé le distinzioni: è l'universale in sé distinto, e risultante da quelle distinzioni. Come i concetti empirici si distinguono in classi e sottoclassi, cosí quello filosofico ha le sue forme particolari, ma non ne è l'aggregato meccanico, sibbene l'organismo, in cui ogni forma si congiunge intimamente con le altre e col tutto. Per esempio, la fantasia e l'intelletto sono concetti filosofici particolari, rispetto a quello di spirito o attività spirituale; ma non sono fuori o sotto dello spirito, anzi sono lo spirito stesso in quelle forme particolari; né poi l'uno è separato dall'altro, come due entità chiuse ciascuna in sé stessa ed estranee tra loro, ma l'uno passa nell'altro; onde la fantasia, come volgarmente si dice, per quanto distinta dall'intelletto, è il fondamento dell'intelletto, indispensabile a questo.

Senonché, il nostro pensiero, nell'indagare la realtà, si trova innanzi non solamente i concetti distinti, ma insieme gli opposti, i quali non possono essere senz'altro identificati coi primi, né considerati come casi speciali di quelli, quasi una sorta di distinti. Altra è la categoria logica della

distinzione, altra la categoria dell'opposizione. Due concetti distinti si congiungono, come si è detto, tra loro, pur nella loro distinzione; due concetti opposti sembrano escludersi: dove entra l'uno, sparisce totalmente l'altro. Un concetto distinto è presupposto e vive nell'altro, che gli segue nell'ordine ideale: un concetto opposto è ucciso dal suo opposto: per esso vale il detto: *mors tua, vita mea*. Esempî di concetti distinti sono quelli già recati della fantasia e dell'intelletto, e gli altri, che potrebbero aggiungersi, del diritto, della moralità, o simili. Ma gli esempî dei concetti opposti si traggono da quelle tante coppie di parole, onde è pieno il nostro linguaggio, e che non costituiscono, certamente, coppie pacifiche e amichevoli. Sono le antitesi del vero e del falso, del bene e del male, del bello e del brutto, del valore e del disvalore, della gioia e del dolore, dell'attività e della passività, del positivo e del negativo, della vita e della morte, dell'essere e del nulla; e via enumerando. Non è possibile confondere tra loro le due serie, quella dei distinti e quella degli opposti: tanto sono spiccatamente diverse.

Ora, se la distinzione non impedisce, anzi rende possibile l'unità concreta del concetto filosofico, non par che si possa pensare il medesimo dell'opposizione. Questa dà origine a scissure profonde nel seno dell'universale filosofico e di ciascuna delle sue forme particolari, e a dualismi insormontabili. Invece dell'universale concreto, del ricercato organismo della realtà, il pensiero par che urti dappertutto in due universali: l'uno di fronte all'altro, l'uno minacciante l'altro. Il compimento della filosofia ne è impedito; e poiché un'attività, che non possa raggiungere il suo compimento, mostra con ciò stesso di essersi proposta un fine assurdo, la filosofia stessa, tutta la filosofia, è minacciata di fallimento.

La effettività di codesta esigenza ha fatto sí che la mente

umana si sia sempre travagliata, pur senza rendersene conto sempre in modo chiaro, nel problema degli opposti. E una delle soluzioni, alle quali si è andata appigliando nel corso dei secoli, è consistita nell'escludere l'opposizione dal concetto filosofico, sostenendo la non realtà di quella perigliosa categoria logica. Il fatto mostrava, a dir vero, proprio l'opposto; ma al fatto si dava una smentita, e dei due termini si accettava uno solo, dichiarando l'altro « illusione », o, che è lo stesso, mettendo tra i due una differenza di piú e di meno. Codesta dottrina logica degli opposti è inclusa nei sistemi filosofici del sensismo, dell'empirismo, del materialismo, del meccanismo, o come áltro si chiamino. Il pensiero e la verità apparivano in essi, a volta a volta, come una secrezione del cervello o come un effetto di associazione e di abitudine, la virtú un miraggio dell'egoismo, la bellezza un assottigliamento della sensualità, l'ideale non so qual sogno voluttuoso o di capriccio; e via discorrendo.

Contro questa prima, ha spiegato, nel corso dei secoli, la sua forza l'altra dottrina logica, che pone come categoria fondamentale quella dell'opposizione. Essa si ritrova nei varî sistemi dualistici, che riasseriscono l'antitesi, fatta sparire dai primi con un leggero colpo di mano, e ne accentuano ambi i termini, l'essere e il non essere, il bene e il male, il vero e il falso, l'ideale e il reale, quelli dell'una serie in contrasto appunto con quelli dell'altra. E, senza dubbio, contro l'astratto monismo, la veduta dualistica serba valore: valore polemico, per negare la negazione di quello. Ma, intrinsecamente, contenta cosí poco come l'altra, perché, se la prima sacrifica l'opposizione all'unità, la seconda sacrifica l'unità all'opposizione.

Al pensiero entrambi codesti sacrificî riescono tanto impossibili, che si vedono poi continuamente i sostenitori dell'una dottrina convertirsi, in modo piú o meno consape-

vole, in sostenitori dell'altra. E gli unitaristi introducono surrettiziamente la dualità degli opposti, metaforeggiandola come dualità di realtà e di illusione: illusione, di cui saprebbero fare di meno cosí poco come della realtà, onde dicono perfino, talvolta, che l'impulso della vita è nell'illusione. E gli opposizionisti ammettono tutti una qualche identificazione o unità degli opposti, inattingibile alla mente umana a cagione dell'imperfezione di questa, ma necessaria per pensare adeguatamente la realtà. A questo modo, gli uni e gli altri si avviluppano in contradizioni e vengono a riconoscere di non avere risoluto il problema nel quale s'erano travagliati, e che rimane sempre aperto come problema.

Perché la « necessaria illusione », o la « necessaria imperfezione della mente umana », sono suoni, ai quali, per quanto si cerchi, non si riesce a dare un significato. Noi non conosciamo se non illusioni accidentali e relative, imperfezioni individuali e relative. Una realtà fuori della realtà, una mente fuori della mente umana, non si può concepirla, né farla termine di paragone. E la realtà e la mente ci mostrano cosí l'unità come l'opposizione; e gli unitaristi, in quanto affermano la prima, gli opposizionisti, in quanto affermano l'altra, hanno (secondo il motto di Leibniz a proposito dei sistemi filosofici) ragione in ciò che affermano e torto in ciò che negano. Hegel non si stancò mai d'ammirare la virile fermezza dei materialisti e sensisti e monisti di ogni sorta, nell'asserire l'unità del reale; e se, per le condizioni storiche in cui si svolse il suo pensiero, ammirò meno le forme dualistiche, e anzi non lasciò occasione di testimoniare loro la sua antipatia, non dimenticò per altro mai, che la coscienza dell'opposizione è altrettanto invincibile e giustificata, quanto quella dell'unità.

Il caso sembra, dunque, disperato; e disperato, si potrebbe dire, perfino della disperazione, giacché il partito

di dichiarare la questione insolubile sarebbe un partito da pensarci, se, col pensarci, non avessimo già tagliato il nodo a favore del pensiero, e cioè della speranza. L'osservatore indifferente, che guardi alla storia della filosofia, vede a ogni affermazione di monismo seguire una restaurazione di dualismo, e all'inverso: l'uno impotente a soffocare l'altro, ma potente temporaneamente ciascuno a tenere in iscacco l'altro. Par quasi che l'uomo, quando è sazio dell'uniformità del monismo, si divaghi nella varietà del dualismo; e, quando è stanco di questo, si rituffi nel monismo; e alterni i due movimenti, temperando igienicamente l'uno con l'altro. L'osservatore indifferente, a ogni epidemia di materialismo, dice sorridendo: — Aspettate; ora verrà lo spiritualismo. — E, quando questo celebra i suoi maggiori trionfi, sorride allo stesso modo e dice: — Aspettate; tra poco tornerà il materialismo! — Ma il sorriso è sforzato o svanisce presto, perché non è veramente allegra la condizione di chi, senza requie, è sballottato da un capo all'altro, come per opera di una forza a lui estrinseca e indomabile.

Eppure, tra le difficoltà che ho lumeggiato, c'è, nel fondo del nostro animo, una segreta persuasione, che quel dualismo indomabile, quel dilemma irriducibile sia, in fondo, domabile e riducibile: che il pensiero dell'unità non sia inconciliabile con quello dell'opposizione, e che l'opposizione si possa e si debba pensarla nella forma del concetto, che è suprema unità. Il pensiero ingenuo (il quale si suol chiamare non filosofico, e meglio forse si chiamerebbe sommariamente, o germinalmente, filosofico) non s'imbarazza innanzi alla difficoltà: pensa l'unità e, tutt'insieme, l'opposizione. Il suo motto è non già il *mors tua, vita mea*, ma la *concordia discors*. Esso riconosce che la vita è lotta, eppure è armonia; che la virtú è un combattimento contro noi stessi, eppure è noi stessi; che, supe-

rata un'opposizione, dal seno stesso dell'unità nasce una nuova opposizione, e quindi un nuovo superamento, e poi una nuova opposizione, e via di séguito: ma che codesto appunto è la vita. Non sa di sistemi esclusivi: la sapienza dei proverbî dà un colpo al cerchio e un altro alla botte, e ci ammonisce con osservazioni ottimistiche e pessimistiche, che si negano e si compiono a vicenda. Che cosa manca al pensiero ingenuo, alla filosofia germinale? Implicitamente, nulla; e perciò, tra il fumo e la polvere delle battaglie della scienza, si sospira sempre al buon senso, alla verità che ciascuno può trovare immediatamente in sé stesso, senza gli stenti e le sottigliezze e le esagerazioni dei filosofi di mestiere. Ma il sospiro è sterile: la battaglia è impegnata, e non si può tornare alla pace se non colla vittoria. Il pensiero ingenuo (questo è il suo difetto) non è in grado di rendere conto delle sue affermazioni: a ogni obiezione vacilla e si confonde e si contradice: le sue verità non sono verità compiute, perché si trovano non congiunte, ma poste l'una accanto all'altra: c'è la giustapposizione, manca il sistema. Ben venute le contradizioni e i dubbî e la coscienza dolorosa delle antitesi; ben venuta la guerra, se è necessaria per raggiungere la verità compiuta e sicura di sé. La quale verità, dunque, assai diversa da quella del pensiero comune e ingenuo pel grado di elaborazione, non potrà non essere sostanzialmente la stessa; ed è certo cattivo segno, quando una filosofia è in contrasto con la coscienza ingenua. Anzi, per questo appunto accade che, innanzi alla semplice enunciazione conclusiva di verità filosofiche le quali sono costate sforzi di secoli, si veda spesso la gente scrollare le spalle ed osservare, che la vantata scoperta è poi una cosa facilissima e a tutti nota. Proprio il medesimo di quel che accade per le piú geniali creazioni dell'arte; le quali si svolgono con tanta semplicità e naturalezza, che ognuno ha l'illusione di averle fatte, o di poterle fare, lui.

Se il pensiero ingenuo dà la speranza e l'indizio della conciliabilità tra l'unità e l'opposizione, un'altra forma di produzione spirituale, della quale tutti hanno esperienza, ne porge come il modello approssimativo. Il filosofo ha accanto a sé il poeta. E anche il poeta cerca il vero; anche il poeta ha sete di realtà; anch'egli, come il filosofo, ripugna alle astrazioni arbitrarie, perché tende al vivo e al concreto: aborre anch'egli le mute smanie dei mistici e dei sentimentali, perché ciò ch'egli sente dice, e fa sonare all'orecchio in belle parole, limpide ed argentine. Ma il poeta non è condannato all'inconseguibile: questa realtà, che è dilaniata da opposizioni, egli la contempla e la rende, vibrante di opposizione, eppure una e indivisa. Non potrà il filosofo fare il medesimo? Non è la filosofia conoscimento, come la poesia? Perché al concetto filosofico, analogo in tutto all'espressione estetica, dovrà mancare questa perfezione che ha l'altra, questa potenza di risolvere e rappresentare l'unità nell'opposizione? Certo, la filosofia è conoscimento dell'universale, e perciò pensiero; e la poesia, conoscimento dell'individuale, e perciò intuizione e fantasia. Ma perché l'universale filosofico non potrà, come l'espressione estetica, essere insieme diverso e uno, discorde e concorde, discreto e continuo, preciso e mobile? Perché, nel salire che fa la mente dalla contemplazione del singolo a quella del tutto, la realtà dovrebbe perdere il suo carattere proprio? Non è l'Uno cosí vivo in noi come il singolo?

Ed ecco Hegel manda il suo grido di giubilo, il grido dello scopritore, l'*eureka*, il suo principio di risoluzione del problema degli opposti: principio semplicissimo e tanto ovvio da meritare di esser messo con quelli, per l'appunto, che si simboleggiano nell'uovo di Colombo. Gli opposti non sono illusione, e non è illusione l'unità. Gli opposti sono opposti tra loro, ma non sono opposti verso l'unità; giac-

ché l'unità vera e concreta non è altro che unità, o sintesi, di opposti: non è immobilità, è movimento; non è stazionarietà, ma svolgimento. Il concetto filosofico è universale concreto; e perciò pensamento della realtà come, tutt'insieme, unita e divisa. Solo cosí la verità filosofica risponde alla verità poetica; e il palpito del pensiero al palpito delle cose.

È, infatti, la sola soluzione possibile; e tale che non respinge le due precedenti, che ho denominate « monismo » e « dualismo degli opposti », ma le giustifica entrambe, considerandole come verità unilaterali, frammenti di verità, che aspettano la loro integrazione in una terza, con la quale sparisce la prima, la seconda e la terza medesima, fondendosi nell'unica verità. E l'unica verità è, che l'unità non ha di fronte a sé l'opposizione, ma l'ha in sé stessa; e che, senza l'opposizione, la realtà non sarebbe realtà, perché non sarebbe svolgimento e vita. L'unità è il positivo, l'opposizione il negativo; ma il negativo è anche positivo, positivo in quanto negativo; e, se tale non fosse, non si comprenderebbe la pienezza del positivo. Se l'analogia tra poesia e filosofia non piacesse; se il concetto concreto, rispondente come forma logica dello svolgimento all'intuizione, forma poetica di esso, sembrasse poco chiaro; ora che i paragoni e le metafore si pigliano piú volentieri dalle scienze naturali, si potrebbe dire (sacrificando la esattezza dell'analogia all'opportunità del paragone): che l'universale concreto, con la sua sintesi degli opposti, coglie la vita e non il cadavere della vita: dà la fisiologia, e non l'anatomia del reale.

Hegel chiama la sua dottrina circa gli opposti la dialettica, rifiutando, come atte a ingenerare equivoci, le altre formole dell'unità e della coincidenza degli opposti, perché in queste si dà rilievo all'unità e non già anche, insieme, all'opposizione. I due elementi astratti, os-

sia gli opposti presi da sé, nella loro separazione, sono da lui detti momenti, con immagine tratta dai momenti della leva; e « momento » vien detto talvolta anche il terzo termine, quello della sintesi. Il rapporto dei due primi col terzo è espresso dalla parola « risolvere » o « superare » (*aufheben*), che, come Hegel avverte, importa che i due momenti sono negati in quanto si prendono staccati, ma vengono conservati nella sintesi. Il secondo termine rispetto al primo si configura come negazione, e il terzo rispetto al secondo come negazione della negazione, o negatività assoluta, che è poi assoluta affermazione. Applicando, per comodo di esposizione, a tale rapporto logico i simboli numerici, la dialettica si può chiamare una triade o trinità, perché risulta composta di tre termini; ma Hegel non cessa di mettere in guardia circa il carattere estrinseco e arbitrario di codesta simbolica numerica, affatto impropria a esprimere la verità speculativa. E, in effetti, esattamente parlando, nella triade dialettica non si pensano tre concetti, ma uno solo, che è l'universale concreto, nella sua intima struttura. Giacché poi, per ottenere questa sintesi, bisogna porre anzitutto l'opposizione dei termini; se l'attività, che pone l'opposizione, si chiama l'intelletto, e l'attività, che dà la sintesi, la ragione; è evidente che l'intelletto è necessario alla ragione, è un momento di essa, le è intrinseco; e cosí infatti Hegel talvolta lo considera.

Chi non si solleva al modo anzidetto di pensare gli opposti, non può fare alcuna affermazione filosofica che non si contradica e non si converta nella sua contraria, come si è già accennato nel toccare le antitesi del monismo e dualismo, e come può vedersi nella prima triade della *Logica* hegeliana: la triade, che comprende in sé tutte le altre, e che è costituita, come è noto, dei termini: essere, nulla, divenire. Che cosa è l'essere senza il

nulla? l'essere puro, indeterminato, inqualificato, indistinguibile, ineffabile; l'essere, beninteso, in universale, non questo o quell'essere particolare? in che modo si distingue dal nulla? E che cosa, d'altra parte, è il nulla senza l'essere, il nulla concepito in sé, senza determinazione e qualifica alcuna, il nulla in generale, non il nulla di questa o quella cosa particolare? in che modo si distingue da quell'essere? Chi prende uno solo dei due termini, gli è come se prendesse solo l'altro; giacché l'uno ha significato solo nell'altro e per l'altro. Cosí chi prende il vero senza il falso, o il bene senza il male, fa del vero qualcosa di non pensato (perché pensiero è lotta contro il falso), epperò qualcosa di non vero; del bene qualcosa di non voluto (perché volere il bene è negare il male), epperò qualcosa di non buono. Fuori della sintesi, i due termini astrattamente presi si confondono tra loro e scambiano le loro parti: la verità è soltanto nel terzo; e cioè, per la prima triade, nel divenire, che perciò, come Hegel dice, è « il primo concetto concreto ».

Pure, questo errore, che consiste nel prendere gli opposti fuori della sintesi, risorge sempre; e a esso deve sempre contrapporsi la polemica che mostri, come si è or ora fatto, che, fuori della sintesi, gli opposti sono impensabili. Questa polemica è la dialettica, che potrebbe dirsi « soggettiva » o « negativa »; e non è da scambiare col contenuto vero e proprio della dottrina, con la dialettica oggettiva o positiva, la quale si potrebbe anche designare come la dottrina logica dello svolgimento. Nella dialettica negativa, il risultato non è la sintesi, ma l'annullamento dei due termini opposti, l'uno in forza dell'altro; e perciò anche la terminologia, che abbiamo chiarita di sopra, acquista, come la parola stessa « dialettica », un significato alquanto diverso. L'intelletto, in quanto non è piú un momento intrinseco alla ragione e da essa inse-

parabile, ma è invece l'affermazione che pretende stare da sé, come verità ultima, degli opposti separati, viene ora inteso in senso dispregiativo e peggiorativo; ed è l'intelletto astratto, il nemico perpetuo della speculazione filosofica, cioè, in fondo, la ragione stessa, che fallisce al proprio assunto. « Non è colpa dell'intelletto se non si procede piú oltre; ma è una soggettiva impotenza della ragione, che lascia stare quella determinazione a quel modo » [1]. La stessa triade cede il posto a una quatriade di termini: a due affermazioni e due negazioni. La ragione interviene come ragione negativa, per portare lo scompiglio nella casa dell'intelletto; ma, se con questa negazione prepara e rende necessaria la dottrina positiva, non la produce e pone.

La confusione, tra l'aspetto meramente negativo della dialettica di Hegel, e il suo contenuto positivo, ha dato origine a un'obiezione contro la dottrina hegeliana degli opposti, che è il cavallo di battaglia tante volte inforcato dagli avversarî: un Brigliadoro o un Baiardo assai vecchio e sfiancato, sul quale non so come alcuno riesca a tenersi ancora in sella. Si è detto: — Se l'essere e il nulla sono identici (secondo che Hegel prova o crede di provare), in qual modo possono essi costituire il divenire, che dev'essere (secondo la teoria di Hegel) sintesi di opposti, e non già d'identici, dei quali non si dà sintesi? $A = a$ resta a, e non diventa b. — Ma l'essere è identico col nulla, solo quando essere e nulla sono pensati male, ossia non sono pensati davvero: solo allora accade che l'uno valga l'altro, non come $a = a$, ma piuttosto come $0 = 0$. Nel pensiero che li pensa veramente, essere e nulla non sono identici, ma recisamente opposti, in zuffa l'uno con l'altro; e questa zuffa (che è insieme comunanza, giacché due lot-

---

[1] *Wissensch. der Logik*, III, 48.

tatori, per lottare, debbono abbracciarsi!) è il divenire: non già concetto aggiunto o derivato dai due primi separatamente presi, ma unico concetto, che ha, oltre di sé, due astrazioni, due spettri irreali, l'essere e il nulla separati, e, in quanto tali, accomunati, non dalla lotta, ma dalla loro comune vacuità.

Un'altra obiezione, che anche è sembrata trionfale, consiste nell'osservare che l'universale concreto, con la sua sintesi di opposti che ne suggella il carattere di concretezza, non è un mero concetto logico, perché introduce tacitamente un elemento sensibile o intuitivo, vale a dire la rappresentazione del movimento e dello svolgimento. — Sensibile e intuitivo? Ciò dovrebbe importare, per parlare con proprietà, singolo, individuale, storico. E quale è, di grazia, l'elemento singolo, individuale, storico, che si possa additare e distaccare dal concetto dell'universale di Hegel; al modo, per esempio, che si riesce a determinare e a distaccare l'elemento singolo, individuale, storico, dal concetto empirico di « quercia », di « balena » o di « regime feudale »? Il movimento o svolgimento non è niente di singolo e contingente, ma è un universale; non è niente di sensibile, ma è un pensiero, un concetto, e per l'appunto il vero concetto della realtà; e la teoria logica di esso è l'universale concreto, sintesi di opposti. Che se poi, con quell'obiezione, s'intendesse alludere al carattere, che ha il concetto nella logica di Hegel, di essere non qualcosa di vuoto e d'indifferente, non un mero « recipiente », pronto a ricevere qualsiasi contenuto, ma la forma ideale della realtà stessa; se per « logica » s'intendesse soltanto l'astrazione inconcepibile, l'astrazione che « si comanda », com'è quella delle matematiche, e per « intuitivo », il concetto speculativo; codesta non sarebbe piú la rivelazione di un errore di Hegel, ma della sua gloria verace: tale essendo l'aver distrutto quel falso concetto della lo-

gicità come astrazione arbitraria, e dato al concetto logico un carattere di concretezza, che può anche dirsi « intuitivo », per significare, come si è fatto di sopra, che la filosofia deve nascere dal seno della divina Poesia, *matre pulchra filia pulchrior*.

La filosofia, cosí messa in relazione e amicizia con la poesia, entra in quello stato che ora, per la moda della fraseologia nietzschiana, si suol chiamare « dionisiaco », e che è tale da spaventare i pensatori timidi: i quali poi, senza saperlo, si trovano anch'essi, per quel tanto che filosofano, nelle medesime condizioni. Cosí il nostro Rosmini esclamava esterrefatto, innanzi alla dialettica dell'essere e del non essere: « E tuttavia fosse anche vero, quanto è falso, che l'essere può negare sé stesso, tornerebbe sempre in campo la dimanda: che cosa il movesse a negare sé stesso? qual ragione si potesse assegnare di tal vaghezza che l'essere avrebbe di negare sé stesso, di disconoscersi, di fare insomma questo pazzo tentativo di annullarsi; poiché il sistema di Hegel non fa niente meno che far divenir pazzo l'essere, che introdurre la pazzia in tutte affatto le cose. Cosí egli pretende di dar loro la vita, il moto, il passaggio, il diventare. Non so se s'udí mai al mondo un somigliante tentativo, di far che le cose tutte, l'essere stesso, sia divenuto pazzo » [1]. E probabilmente il Rosmini non ricordava che la medesima sua descrizione era stata fatta, con istile in verità assai migliore, dallo stesso Hegel, allorché, nella *Fenomenologia*, dopo avere rappresentato il movimento della realtà, — quel sorgere e perire, che esso stesso non nasce e non perisce mai, — concludeva con le parole: « Il vero è il delirio bacchico, nel quale non vi ha alcuno dei suoi componenti

---

[1] *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica*, opera postuma (Torino, 1883), p. 371.

che non sia ebbro; e, poiché ciascuno, con l'appartarsi dagli altri, immediatamente si dissolve, — quel delirio è, insieme, la semplice e trasparente quiete »[1]. La realtà sembra folle, perché è vita: la filosofia sembra folle, perché rompe le astrazioni e vive col pensiero quella vita. È una follia, dunque, che è somma sapienza; e i veri e non metaforici pazzi son coloro, che folleggiano con le vuote parole della semifilosofia, e scambiano gli schemi per la realtà, e non riescono a sollevarsi a quel cielo, donde il loro operare si chiarisce quel che veramente è; anzi, vedendo il cielo sopra le loro teste, e da essi inconseguibile, son pronti a chiamarlo manicomio.

Un'altra manifestazione della stessa paura irragionevole è il grido che, con tale logica, venga sottratto all'uomo la base stessa, o la regola, del suo pensiero: il principio d'identità e contradizione; del che si recano in prova le frequenti dimostrazioni di malumore, fatte da Hegel contro quel principio, e la sua sentenza, che occorra surrogarlo col principio contrario: che tutto si contradice. Ma le cose non stanno esattamente a questo modo. Hegel non nega il principio d'identità, perché altrimenti avrebbe dovuto ammettere, per esempio, che la sua teoria logica sia vera e non vera insieme, vera e falsa; che, filosoficamente, l'essere e il nulla si possano pensare nella sintesi, e anche ciascuno per sé, fuori della sintesi. E tutta la sua polemica, tutta la sua filosofia, non avrebbe piú nessun significato, non sarebbe stata fatta sul serio; laddove non ci vuol molto a riconoscere, che è seriissima. Anziché distruggere il principio d'identità, Hegel lo rinvigorisce, lo potenzia, lo rende quale veramente dev'essere e nel pensiero ordinario non è. Giacché nel pensiero ordinario, nella semifilosofia, la realtà resta divisa, come si è veduto, in

---

[1] *Phänom. d. Geistes*[2], p. 37.

due pezzi; e ora è l'uno, ora l'altro, e, quando è l'uno, non è l'altro; e tuttavia, in questo sforzo di esclusivismo, l'uno passa nell'altro e si confondono insieme nel nulla. E codeste contradizioni, davvero impensabili, si pretende giustificare e decorare con l'addurre il principio d'identità. Se si bada solo alle parole adoperate da Hegel, si potrà dire che egli neghi fede al principio d'identità; ma, se si guarda addentro, si scorge che Hegel nega fede semplicemente al fallace uso del principio d'identità: all'uso che se ne fa dagli astrattisti, col ritenere l'unità cancellando l'opposizione o col ritenere l'opposizione cancellando l'unità; o, com'egli dice, al principio di identità in quanto « legge dell'intelletto astratto ». Quell'uso ha luogo, perché non si vuol riconoscere che l'opposizione o contradizione non è già un difetto, una macchia, un male delle cose, eliminabile da esse; e molto meno un nostro errore soggettivo: ma è, anzi, l'essere vero delle cose; tutte le cose si contradicono in loro stesse, e il pensiero è il pensiero della contradizione. Il che vale a stabilire davvero e saldamente il principio d'identità, che trionfa dell'opposizione col pensarla, e cioè col coglierla nella sua unità. L'opposizione pensata è opposizione superata, e superata appunto in virtú del principio d'identità; l'opposizione disconosciuta, o l'unità disconosciuta, è l'apparente ubbidienza a quel principio, ma, in effetti, la sua reale contradizione. C'è tra il modo di Hegel e quello del pensare ordinario lo stesso divario, che tra colui il quale affronta un nemico e lo vince, e colui che chiude gli occhi per non vederlo, e crede cosí di essersene spacciato, e ne diviene invece preda. « Il pensiero speculativo consiste nel fissare, che il pensiero fa, l'opposizione, e, in essa, sé stesso: non già, come accade al pensiero rappresentativo, nel lasciarsene dominare, e per mezzo di essa risolvere le proprie determinazioni soltanto in altre o nel

nulla »[1]. La realtà è nesso di opposti, e non si sfascia e dissipa a cagion dell'opposizione: anzi si genera eternamente in essa e da essa. E non si sfascia e dissipa il pensiero che, come suprema realtà, realtà della realtà, coglie l'unità nell'opposizione e logicamente le sintetizza.

Come tutte le scoperte di verità, la dialettica di Hegel non viene a cacciare di seggio le precedenti verità, ma a confermarle e arricchirle. L'universale concreto, unità nella distinzione e nell'opposizione, è il vero e compiuto principio d'identità, che non lascia sussistere separatamente, né come suo compagno né come suo rivale, quello delle vecchie dottrine, perché l'ha assorbito in sé, e l'ha trasformato in suo succo e sangue.

---

[1] *Wissensch. d. Logik*, II, 67-8.

II

Chiarimenti circa la storia della dialettica

È parso ad alcuni storici della filosofia, che nel problema degli opposti si esaurisca il problema filosofico; onde la storia delle varie soluzioni, che se ne sono tentate, è stata talvolta fatta coincidere con l'intera storia della filosofia, e si è narrata questa per narrare quella. Ma la dialettica, nonché essere tutta la filosofia, non è neppure tutta la logica; quantunque ne sia una parte importantissima e quasi il coronamento.

La ragione dello scambio risulterà forse già anche dalle cose dette di sopra: essa è riposta nell'intimo legame che stringe il problema logico degli opposti con le grandi dispute dei monisti e dei dualisti, dei materialisti e degli spiritualisti, le quali formano il corpo principale dei trattati e delle storie della filosofia, sebbene non costituiscano il cómpito primo e fondamentale di questa, che viene meglio espresso dal « conosci te stesso ». Ma anche siffatta apparente coincidenza si dissiperà, ove si consideri che altro è pensare logicamente, altro costruire logicamente la teoria della logica; altro pensare dialetticamente, altro avere la coscienza lógica del pensamento dialettico. Se cosí non fosse, la soluzione hegeliana sarebbe già bella e data nei molti filosofi che hanno, di fatto, pensato dialetticamente la realtà, o almeno tutte le volte che l'hanno pen-

sata a quel modo. Senza dubbio, ogni problema filosofico richiama tutti gli altri, in ciascuno possono trovarsi impliciti tutti, e nelle soluzioni vere o false di uno le soluzioni vere o false di tutti. Ma, se è impossibile separare affatto tra loro le storie dei singoli problemi filosofici, è anche vero che questi problemi sono distinti; e non bisogna mettere insieme alla rinfusa le varie membra dell'organismo, se non si voglia perdere ogni idea dell'organismo stesso.

Ciò è da tenere presente per circoscrivere l'indagine circa lo svolgimento storico della dottrina dialettica degli opposti, e, per conseguenza, circa il posto che spetta e l'originalità da riconoscere al pensiero di Hegel. È un'indagine che, nei limiti anzidetti, non è stata forse ancora eseguita al modo che converrebbe; anche per questo che, non essendo la persuasione dell'importanza e verità di quella dottrina entrata nella coscienza generale dei cultori di studî filosofici, è mancato il necessario interessamento e il criterio direttivo per ricercarne la storia. Il meglio che si sia raccolto sul proposito si trova negli stessi libri di Hegel, in ispecie nella sua *Storia della filosofia* [1]; ed è opportuno riassumere qui rapidamente quei tratti sparsi, facendovi, dove occorra, qualche aggiunta e qualche comento.

È stato Hegel il primo a formolare il principio logico della dialettica e dello svolgimento? O ebbe antecessori, e quali? Per quali forme e approssimazioni quel princi-

---

[1] Si vedano anche l'introduzione storica alla *Logik u. Metaphysik* di Kuno Fischer (2.ª ediz., 1865), e la *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia* di B. Spaventa (Napoli, 1862; ristamp. dal Gentile, col nuovo titolo: *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, Bari, 1908). Per gli antecedenti prossimi della dialettica hegeliana e per le sue varie fasi di svolgimento, si legga di preferenza Al. Schmid, *Entwicklungsgeschichte der hegelschen Logik* (Regensburg, 1858).

pio passò, prima di raggiungere in lui il suo perfezionamento?

La dottrina dialettica è opera di pensiero maturo, risultato di lunga incubazione filosofica. Nell'antichità ellenica si trova, nelle confutazioni di Zenone di Elea circa la realtà del movimento, la prima rivelazione delle difficoltà, a cui il concetto degli opposti dà luogo. Il movimento è il fatto stesso dello svolgimento, nella forma in cui piú facilmente si offre alla riflessione. E Zenone, dato gran rilievo alle difficoltà, risolve il contrasto col negare la realtà del movimento (argomenti della contradizione tra spazio e tempo, della freccia, di Achille e della tartaruga, ecc.): il movimento è un'illusione dei sensi; l'essere, il reale è uno e immobile. All'opposto di Zenone, Eraclito aveva fatto del movimento, del divenire, la vera realtà. I suoi detti: « l'essere e il non essere sono il medesimo », « tutto è, ed anche non è », « tutto scorre »; i suoi paragoni delle cose a un fiume, dell'opposto che è nel suo opposto come il dolce e l'amaro sono nel miele, dell'arco e della lira; le sue vedute cosmologiche sulla guerra e la pace, la discordia e l'armonia; mostrano quanto profondamente Eraclito sentisse la realtà come contradizione e svolgimento. Hegel diceva, che non c'era affermazione di Eraclito, che egli non avesse incorporato nella sua propria logica. Ma è da avvertire che, pel fatto stesso dell'incorporarle nella sua dottrina, egli conferiva a codeste affermazioni un ben piú deciso significato di quel che da sole non avessero. Cosí come ci sono state tramandate, bisogna senza dubbio tenerle in alto pregio quale ingenua e limpida visione del vero; ma non insistervi troppo, per non incorrere nel pericolo di una falsificazione storica, facendo di un presocratico un post-kantiano.

Lo stesso è da osservare circa la dialettica platonica del *Parmenide*, del *Sofista*, del *Filebo*, di quei dialoghi di

cui l'interpretazione e il collocamento storico sono assai controversi, e che Hegel considerava come contenenti l'essenziale della filosofia platonica, cioè il tentativo di passare dall'universale ancora astratto all'universale concreto, di porre la forma speculativa del concetto come unità nella diversità. Le questioni ivi agitate sull'uno e i molti, l'identità e la non identità, il riposo e il movimento, il nascere e il morire, l'essere e il non essere, il finito e l'infinito, il limitato e l'illimitato; e il risultato del *Parmenide*, che l'uno è e non è, è sé stesso e altro, e che le cose rispetto a sé e verso le altre sono e non sono, appaiono e non appaiono; tutto ciò mostra un travagliarsi in difficoltà, che per altro mette capo a un risultato di carattere negativo: e, a ogni modo, come Hegel notava, in Platone si trova la dialettica, ma non già la completa coscienza circa la natura della dialettica. È una meditazione speculativa, di valore grandemente superiore alle argomentazioni dei sofisti o ai posteriori tropi degli scettici; ma che non raggiunge il livello di una dottrina logica. — Di Aristotele si può dire che la sua coscienza logica sia in dissidio con la sua coscienza speculativa: la sua logica è meramente intellettualistica, laddove la sua metafisica indaga le categorie.

Non piú che l'esigenza o, meglio, la coscienza dell'impotenza e l'indicazione della lacuna, si può scorgere nelle dottrine di Filone giudeo e dei gnostici; pei quali la realtà vera, l'essere assoluto, è considerata irraggiungibile dal pensiero, come il Dio ineffabile, l'imperscrutabile, l'abisso, dove tutto è negato; ed egualmente in Plotino, pel quale tutti i predicati sono inadeguati all'Assoluto, esprimendo ciascun d'essi una determinazione. In Proclo, si sviluppa l'idea della trinità o della triade, già accennata in Platone; e questa idea, e il pensamento dell'assoluto come spirito, è il grande progresso filosofico, implicito nel cristianesimo.

Erede di tradizioni neoplatoniche e mistiche, Niccola da Cusa fu, a capo del mondo moderno, il pensatore che piú energicamente espresse il bisogno dello spirito umano di uscire dai dualismi e dai contrasti, ed elevarsi a quella semplicità dove coincidono gli opposti. E il Cusano si accorse pel primo che questa coincidenza degli opposti è in antitesi con la logica meramente astratta di Aristotele; il quale concepiva la contrarietà come differenza perfetta [1], non ammetteva che nell'uno potessero essere i contrarî, e a ciascuna cosa riconosceva la privazione della sua opposta. Contro di ciò il Cusano sosteneva, che l'unità è prima della dualità, la coincidenza degli opposti prima della loro scissione. Senonché, per lui, il nesso degli opposti, pensato come semplice coincidenza, è inafferrabile dall'uomo, sia col senso sia con la ragione sia con l'intelletto, che sono le tre forme della mente umana: rimane un semplice limite; e di Dio, che è complicazione di tutte le opposizioni, altra conoscenza non è concessa se non una comprensione incomprensibile, una dotta ignoranza [2].

Sembra che in Giordano Bruno, il quale si proclama discepolo del « divino Cusano », quel pensiero assuma un ufficio piú positivo. Anch'egli celebra la coincidenza degli opposti come l'ottimo principio di una filosofia dimenticata e da risuscitare; e fa un'eloquente descrizione dell'unificarsi dei contrarî: del massimo cerchio e della linea retta, dell'angolo acuto e dell'ottuso, del caldo e del freddo, della corruzione e della generazione, dell'amore e dell'odio, del veleno e dell'antidoto, dell'orbicolare e del piano, del concavo e del convesso, dell'iracondia e della pazienza, dell'umiltà e della superbia, dell'avarizia e della

---

[1] Ἡ ἐναντιότης ἐστὶ διαφορὰ τέλειος. *Metaphys.*, 1055 b.

[2] Sul Cusano, si veda Fiorentino, *Il risorgimento filosofico nel Quattrocento* (Napoli, 1885), cap. II.

liberalità. E scrive, riecheggiando il Cusano, le memorabili parole: « Chi vuol sapere massimi secreti di natura riguardi e contemple circa gli minimi e massimi degli contrarî e oppositi. Profonda magia è saper trar il contrario, dopo aver trovato il punto de l'unione. A questo tendeva con il pensiero il povero Aristotele, ponendo la privazione, a cui è congionta certa disposizione, come progenitrice, parente e madre della forma: ma non vi poté aggiungere. Non ha possuto arrivarvi, perché, fermando il pié nel geno de l'opposizione, rimase inceppato di maniera, che, non descendendo alla specie de la contrarietà, non giunse, né fissò gli occhi al scopo; dal quale errò a tutta passata, dicendo i contrarî non posser attualmente convenire in soggetto medesimo ». Nella sua intuizione naturalistica il principio della coincidenza degli opposti diventa come un principio estetico di contemplazione: « Noi ne delettamo nel colore, ma non in uno esplicato, qualunque sia, ma massime in uno, che complica tutti colori. Ne delettamo nella voce, non in una singulare, ma in una complicante, che resulta da l'armonia di molte. Ne delettamo in uno sensibile, ma massime in quello che comprende in sé tutti sensibili; in uno cognoscibile, che comprenda ogni cognoscibile; in uno apprensibile, che abbraccia tutto che si può comprendere; in uno ente, che complette tutto, massime in quello uno, che è il tutto stesso » [1]. Non è piú un limite, è già una potenza della mente umana; pure, non è ancora una potenza rigorosamente logica. Manca la sua giustificazione in una dottrina del concetto.

Anche nel *philosophus theutonicus*, in Iacopo Böhme, l'unità degli opposti è asserita con forza: egli (dice Hegel) pone rigidamente le antitesi, ma da questa rigidezza non

---

[1] *De la causa principio e uno*, dial. V, in fine (v. *Dialoghi metafisici*, ed. Gentile, Bari, Laterza, 1907, pp. 255-257).

si lascia poi arrestare, e pone l'unità. Per lui, il sí è inconoscibile senza il no; l'uno, Dio, è in sé inconoscibile: perché sia conosciuto, è necessario che si distingua, che il Padre si sdoppî nel Figlio. Il Böhme vede la triade in tutte le cose, e approfondisce il significato della trinità cristiana; ma neppur lui riesce a mettere i suoi pensieri nella forma propria del pensiero.

In questa forma propria del pensiero, la filosofia dei secoli decimosettimo e decimottavo, che si svolgeva sotto l'efficacia della scienza matematica della natura, non era in grado di proporsi quel problema. Per Cartesio, pensiero ed estensione si congiungono in Dio, in maniera incomprensibile; per Spinoza, nella sostanza: il « modo », che è il terzo termine dopo la sostanza e l'attributo, non costituisce sintesi dialettica; Leibniz naufraga circa il problema del male e riesce a un poco filosofico ottimismo; la filosofia popolare del secolo decimottavo risolve tutte le antitesi in Dio, che diventa cosí un insieme di contradizioni, il problema dei problemi. — Appena in qualche solitario si trovano accenni e germi della soluzione dialettica; come nel *philosophus italicus*, in Giambattista Vico, che non solo pensa di fatto la vita e la storia dialetticamente, ma anche è animato di avversione contro la logica aristotelica, e contro quella della matematica e fisica cartesiana; e, da una parte, fonda una logica della fantasia (logica poetica) e della storia (logica del certo); dall'altra, dà importanza alla logica induttiva dell'osservazione e dell'esperimento, come a presagio di una logica piú concreta. Un altro solitario, per molti rispetti affine a Vico, Giovan Giorgio Hamann (un uomo, diceva Jacobi, che riuniva in sé in alto grado tutti gli estremi), fin dalla gioventú si mostrò insoddisfatto dei principî d'identità e di ragione, e attirato da quello della *coincidentia oppositorum*. Era un principio, che Hamann aveva incontrato nel *De triplici mi-*

nimo et mensura di Bruno; e lo ebbe « per anni nel cervello senza poterlo né dimenticare né intendere ». Pure gli sembrava « l'unica ragion sufficiente di tutte le contradizioni e il vero processo della loro risoluzione ed appianamento », che avrebbe posto termine a tutte le contese degli astrattisti [1]. Da Hamann la notizia di questo principio passò a Jacobi, che divulgò i brani a esso relativi, che si leggono nelle opere di Bruno; ma Jacobi, con la sua teoria del sapere immediato, mentre additava anch'egli la lacuna, si metteva nell'impossibilità di varcarla col pensiero logico.

Gli è che, per giungere alla posizione veramente logica del problema degli opposti, e per isfuggire alla soluzione (che non era poi soluzione) mistica e agnostica, bisognava si compiesse la rivoluzione kantiana; e quel Kant, — la cui *Critica della ragion pura* sembrava a Hamann valere tutta quanta assai meno del solo enunciato di Bruno circa il *principium coincidentiæ oppositorum*, — fu invece, appunto per quella *Critica*, il vero progenitore della nuova coincidenza degli opposti, della nuova dialettica, cioè della dottrina logica della dialettica.

Vero è che Kant, al pari dei suoi precursori immediati, da Cartesio a Leibniz e a Hume, soggiaceva al dominante intellettualismo e all'ideale della scienza matematica della natura: donde il suo agnosticismo, il fantasma della cosa in sé, l'astrattezza dell'imperativo categorico, l'ossequio verso la logica tradizionale. Ma, nel tempo stesso, egli mantiene e rende piú efficace la differenza tra intelletto e ragione; preannunzia, nella *Critica del giudizio*, un modo di pensare la realtà, che non è piú quello meramente meccanico, e non è neppure la finalità esterna del

---

[1] Sull'Hamann, cfr. Hegel, *Vermischte Schriften*, II, 36-7, 87-8; e i saggi raccolti nella seconda parte di questo volume.

secolo decimottavo, ma è la finalità interna; intravede, oltre il concetto astratto, l'idea. Meglio ancora, Kant dà nuovo avviamento al problema degli opposti con le « antinomie », da lui esposte e chiarite; le quali appaiono, sí, insolubili, ma tali che la mente umana deve impigliarvisi di necessità. E, quel ch'è piú importante (ed è la sua vera gloria), scopre la sintesi a priori; la quale, che cosa è altro, come Hegel notava, se non « una sintesi originaria di opposti »? Questa sintesi non riceve in lui tutto il suo valore, non si svolge nella triade dialettica; ma, messa al mondo, non poteva tardare a manifestare le ricchezze, che chiudeva in sé. La sintesi a priori fa sorgere, accanto alla vecchia logica, la logica trascendentale: parallela dapprima a quella, ma che doveva finire col dissolverla. Anche è dato in Kant gran rilievo alla forma della triplicità, adoperata bensí tuttavia in modo estrinseco, ma con insistenza, e quasi col presentimento dei suoi prossimi e migliori destini.

Sembra evidente il cómpito che spettava alla filosofia dopo Kant: svolgere la sintesi a priori, creare la nuova logica filosofica, risolvere il problema degli opposti, annullando i dualismi lasciati intatti, anzi potenziati, da Kant. E se in Fichte c'è poco piú di quel che era in Kant, già tutto in lui diventa piú semplice e trasparente. La cosa in sé è negata; sebbene, d'altra parte, il concetto dell'Io serbi ancora un senso soggettivo, e non effettui la vera unità di soggetto ed oggetto, di modo che Fichte non riesce a giustificare la natura di fronte allo spirito, e termina, come Kant, nell'astrattismo morale e nella fede. Ma l'idea di una nuova logica si determina meglio, tanto che la filosofia è concepita come dottrina della scienza; e la forma della triplicità prende una posizione dominante, e si atteggia come tesi, antitesi e sintesi. Ancora un passo innanzi è fatto da Schelling, il quale perviene alla persuasione che

non si possa filosofare se non col principio dell'identità degli opposti; e l'assoluto concepisce quale identità di opposti. Senonché, l'assoluto è in lui indifferenza di soggetto ed oggetto, con differenze meramente quantitative; non è ancora soggetto e spirito. E la sua gnoseologia è priva di logica, perché organo della filosofia è, per lui, la contemplazione estetica. Questa la deficienza, che Schelling non giunse mai a superare; e le cui conseguenze furono tanto gravi, da dar luogo a quella che si è chiamata la sua seconda maniera, la metafisica dell'irrazionale.

Hegel, com'è noto, si presentò nel mondo filosofico piú tardi del suo piú giovane contemporaneo Schelling, di cui può dirsi, in certo senso, discepolo. Ma quello che per Schelling fu il punto d'arrivo, fu per Hegel un punto di passaggio: quella che per Schelling la fase finale, donde s'iniziò la degenerazione, per Hegel invece una fase giovanile. Anch'egli, per qualche tempo, non conobbe altro organo della filosofia che la contemplazione estetica, l'intuizione come intuizione intellettuale, né altro sistema filosofico che l'opera d'arte: anch'egli (nel primo abbozzo che si serba del suo sistema) metteva al culmine dello svolgimento spirituale, non la filosofia, ma la religione. Ma il profondo spirito scientifico di Hegel lo condusse via via a riconoscere, che la filosofia non può avere altra forma che quella del pensiero, inteso per l'appunto nella sua differenza peculiare verso la fantasia e l'intuizione. Certo, non piú l'antico pensiero logico-naturalistico: dopo Kant, dopo Fichte, dopo Schelling, tal cosa non era piú ammissibile: l'intellettualismo dei due secoli precedenti era stato colpito a morte. Doveva essere una forma logica, che serbasse e rafforzasse le conquiste recenti della filosofia: una forma logica, che fosse la forma del reale nella sua integrità. Tutto spingeva Hegel in questa via di ricerca: la sua ammirazione per l'armonia del mondo ellenico; la sua partecipazione al mo-

vimento romantico, cosí ricco di antitesi; i suoi studî teologici, onde l'idea cristiana della trinità, stremata o resa vuota dal razionalismo protestante, gli pareva dovesse trovare il suo rifugio e il suo significato vero nella nuova filosofia; i suoi studî speculativi intorno alla sintesi e alle antinomie kantiane. E, con la *Fenomenologia dello spirito* (1807), compí il suo distacco dagli indirizzi filosofici ai quali aveva aderito fin allora, e mise in luce il suo principio di risoluzione del problema degli opposti: — non piú semplice coincidenza in un terzo ignoto o impensabile; non piú unità immobile; non piú intuizione schellinghiana; ma unità e diversità insieme, movimento e dialettica. La prefazione alla *Fenomenologia* è stata definita: « l'addio di Hegel al romanticismo »; ma la verità è, che il romanticismo, solo mercé quel distacco, era salvato per la filosofia. Solo un romantico, che avesse in certo senso superato il romanticismo, poteva coglierne il frutto filosofico.

La logica della dialettica è perciò da considerare vera e propria scoperta di Hegel, non solo a paragone dei suoi piú remoti precursori, ma anche dei pensatori che gli sono prossimi. Del che se si desidera una riprova, si veda come egli si conduca verso questi ultimi. Kant, che rinnegò Fichte, avrebbe anche piú recisamente rinnegato Hegel: la sua filosofia non conteneva le condizioni necessarie per intenderlo, e cioè per criticarlo davvero. Ma Hegel, che combattette in modo definitivo le tendenze e gli aspetti erronei della filosofia kantiana, e tutto il vecchiume che questa si trascinava dietro, fu anche colui che ne mise in mostra quel che offriva di veramente nuovo e fecondo: tanto che si è potuto dire, che nessun altro ha inteso Kant, fuori di Hegel[1]. Schelling rimase sempre sordo e

---

[1] « *For my part, I have to declare that, so far as it has been given me to see, I have no evidence that any man has thoroughly understood Kant*

ostile alla concezione del suo ex-amico; e, durante un mezzo secolo che ancora visse, le contrappose ostinatamente la sua propria, invecchiata e peggiorata; e talvolta (come nella celebre prefazione ai *Fragments* del Cousin), respingendo violentemente la filosofia di Hegel, si lamentò insieme di essere stato derubato: senza per altro riuscir mai a formolare chiaramente né quale fosse il furto, commesso dall'altro, né quale l'errore. Hegel, invece, seguitò a venerare Schelling, come il « padre della nuova filosofia »; riconobbe il barlume di dialettica, ch'era già in lui, e di lui additò sempre, placidamente, pregi e difetti. Se un punto di vista superiore si dimostra tale, perché comprende in sé quelli inferiori; se la riprova della verità di una dottrina è nella giustificazione, che essa è in grado di fornire, delle verità scoperte da altri, e nella spiegazione dei loro errori; anche siffatta riprova, dunque, non fece difetto alla dottrina di Hegel. Kant non comprese pienamente sé stesso, ed è cascato tra le braccia dei neocritici, che dalla sua logica trascendentale sono tornati alla mera logica naturalistica; Schelling non comprese pienamente sé stesso, e finí, con poca sua gloria, nel secondo Schelling. Ma per Hegel l'uno e l'altro finivano nella gran mente di lui, che era il loro figlio spirituale: fine piú degna che non il servire da esercitazione agli scolaretti, o il sopravvivere a sé stessi nel misconoscimento di sé stessi.

---

except Hegel, or that this later himself remains aught else then a problem whose solution has been arrogated, but never effectuated » (J. H. Stirling, *The secret of Hegel*, Londra, 1865, I, 14).

III

La dialettica e la concezione della realtà

Pensare dialetticamente, e pensare la teoria logica della dialettica, sono, dunque, due atti mentali distinti. Ma è chiaro, d'altro lato, che il secondo pensamento rafforza il primo, dandogli coscienza di sé e sbarazzandogli d'innanzi gli ostacoli, che nascono dalle false idee intorno alla natura della verità filosofica. Ciò per l'appunto accadde in Hegel, che fu non solo il gran teorico di quella forma di pensiero, ma il piú completo dialettico, che sia apparso nella storia. La concezione ordinaria della realtà, dialetticamente trattata da lui, si modifica in piú parti e cangia l'aspetto generale. Tutte le dualità, tutte le scissioni, tutti i *hiatus*, e, per cosí dire, tutte le squarciature e le ferite onde la realtà si presenta straziata per opera dell'intelletto astratto, si colmano, si chiudono, si rimarginano, e si ottiene un'unità compatta (*gediegene Einheit*): la coerenza dell'organismo si ristabilisce, e dentro esso circolano di nuovo il sangue e la vita.

E bisogna notare che spariscono, anzitutto, una serie di dualismi, che non sono veramente di opposti e neppure di distinti: sono falsi opposti e falsi distinti, termini che non possono essere pensati né come elementi costitutivi del concetto in universale, né come sue forme particolari, per la semplice ragione che, cosí come sono formolati, non

reggono. Hegel (che, nel criticarli, accenna pure qua e là a questa loro differenza dagli altri) ne determina esattamente la genesi, che è nelle fantasmagorie dell'astrazione. Sono dualità di termini, che nascono dalle scienze empiriche, dalla coscienza percettiva e legislatrice, dalle scienze del fenomeno; le quali, appunto perché si aggirano nel fenomeno, quando fanno il conato di sollevarsi all'universale, sono costrette a spezzare la realtà in apparenza ed essenza, esterno e interno, accidenti e sostanza, manifestazione e forza, finito e infinito, molti e uno, sensibile e soprasensibile, materia e spirito, e altrettali termini. Se questi termini fossero veri distinti (o allorché designano veri distinti), darebbero luogo al problema del congiungimento dei distinti nel concetto concreto. Se fossero veri opposti, realmente opposti (o quando designano veri e reali opposti)[1], essi darebbero luogo al problema della sintesi degli opposti. Ma, non essendo tali, prendendo sembianza di distinti e di opposti solo per l'arbitraria astrazione degli empiristi, naturalisti e matematici, la loro critica, effettuata da una dialettica negativa, si compie con un processo diverso da quello che guida la dialettica positiva.

Essi, invero, sono impensabili; e ogni tentativo di risolvere la dualità, appigliandosi all'uno o all'altro dei due termini, cosí come sono nella distinzione, si converte nel suo contrario. Il materialismo conserva il fenomeno, la materia, il finito, il sensibile, l'esterno, ecc.; ma, poiché quel termine è di natura sua cosí fatto che richiama l'altro, ecco l'infinito risorgere in quel finito, e assumere la forma di un infinito quantitativo, di un finito da cui nasce un finito e poi un finito e poi ancora un finito, all'in-

---

[1] Questa e altrettali riserve sono rese opportune dalla pluralità di significati, che quelle parole hanno avuto nel linguaggio filosofico.

finito; e tale è quella che Hegel denomina la falsa o mala infinità. Il soprannaturalismo conserva, come sola realtà, l'altro termine; ma l'essenza fuori dell'apparenza, l'interno fuori dell'esterno, l'infinito fuori del finito, diventano qualcosa d'imperscrutabile e d'inconoscibile; ed ecco sorgere la cosa in sé, che meglio si direbbe la vacuità in sé: il gran mistero, che poi (dice Hegel) è la cosa piú facile a sapersi; perché la cosa in sé, non solo non è fuori del pensiero, ma anzi è un prodotto del pensiero stesso, di quel pensiero che si è spinto fino alla pura astrazione, e che fa suo oggetto la vuota identità di sé stesso. La cosa in sé, a cagione della sua nullità, riconduce, come a solo reale e pensabile, al fenomeno, al finito, all'esterno; e proprio in quanto fenomeno, finito ed esterno.

La correzione positiva è data dal concetto concreto, da quel carattere che è proprio del concetto hegeliano e che lo differenzia dalle astrazioni naturalistiche e matematiche. Il reale non è né l'uno né l'altro di quei termini, e neppure la loro somma: è il concetto concreto, che riempie il vuoto della cosa in sé e toglie la distanza, che separava questa dal fenomeno. È l'assoluto, che non è piú parallelismo di attributi o indifferenza di essi; ma è rilievo e significato nuovo dato a uno dei termini, che, per quel nuovo significato, assorbe e fonde in sé l'altro. Cosí la sostanza diventa soggetto, l'assoluto si determina come spirito e idea; e il materialismo è oltrepassato. Cosí anche la realtà non è piú un interno rispetto all'esterno: la natura (secondo il motto di Goethe, che Hegel accetta e fa suo) non ha nócciolo né corteccia, è tutta di un getto; l'uno non è di là dai molti, ma è i molti; lo spirito non è di là dal corpo, ma è il corpo. E il soprannaturalismo è oltrepassato [1].

---

[1] Per la critica di questi concetti, si veda in ispecie la dottrina dell'Essenza, che costituisce la seconda sezione della *Logica*.

A questa distruzione dei falsi distinti e opposti, che possono essere tutti riassunti e rappresentati nella dualità di essenza e apparenza, si accompagna la trattazione propriamente dialettica (di dialettica positiva) degli opposti veri, che possono rappresentarsi e riassumersi tutti nella dualità e antitesi dell'essere e del non essere. È il dualismo fondato sull'opposizione reale; perché a nessuno può venire in mente di negare la presenza del male, del falso, del brutto, dell'irrazionale, della morte, e l'antitesi di tutti questi termini col bene, col vero, col bello, col razionale, con la vita.

Né Hegel la nega. Ma, in forza della sua dottrina logica che fa del pensamento degli opposti la concezione stessa della realtà come svolgimento, egli non può considerare il termine negativo, il lato del non essere, come qualcosa che stia di fronte all'altro, e distaccato. Se il termine negativo non fosse, non sarebbe lo svolgimento; e la realtà, e con essa il termine positivo, cadrebbe. Il negativo è la molla dello svolgimento: l'opposizione è l'anima stessa del reale. La mancanza di ogni contatto con l'errore, non è pensiero e non è verità; ma è l'assenza stessa del pensiero, e perciò della verità. L'innocenza non è carattere del fare, ma del non fare: chi fa, falla; chi fa, è alle prese col male. La felicità vera, la felicità umana, anzi virile, non è la beatitudine ignara di dolore, quella beatitudine cui si avvicina solo la fatuità e l'imbecillità. Di siffatta beatitudine non si trovano le condizioni nella storia del mondo; la quale (dice Hegel), là dove manca la lotta, « mostra bianche le sue pagine ».

Se ciò è vero (com'è, senza dubbio, d'accordo con la generale e profonda persuasione umana, che si esprime in tanti aforismi, i quali sembrano a volte frasi hegeliane), il rapporto dell'ideale e del reale, del razionale e del reale, non può essere inteso come suonano queste parole nella

filosofia delle scuole; cioè come il contrasto tra un razionale che non è reale, e un reale che non è razionale. Ciò che è reale, è razionale; e ciò che è razionale è reale [1]. L'idea e il fatto sono il medesimo. Che cosa, per esempio, chiamiamo noi razionale nel dominio del pensiero scientifico? Il pensiero stesso: un pensiero irrazionale non è pensiero, è irreale come pensiero. Che cosa chiamiamo razionale nel dominio delle produzioni artistiche? L'opera d'arte stessa: un fatto artistico, che sia brutto, non è un fatto artistico; è, non già una « realtà » artistica, che abbia poi la « nota » della bruttezza; ma è l'irrealtà artistica. Ciò che si dice irrazionale è, dunque, l'irreale; e non può considerarsi come specie o classe di oggetti reali. Senza dubbio, anche l'irreale ha la sua realtà, ma è la realtà dell'irrealtà: la realtà del non-essere nella triade dialettica, del niente che è non il reale, ma lo stimolo del reale, la molla dello svolgimento.

Coloro che, fondandosi sull'esposta dottrina che identifica razionale e reale, hanno parlato di ottimismo nella concezione hegeliana della realtà e della vita, hanno grossamente frainteso. Hegel non cancella né il male né il brutto né il falso né il vano: niente sarebbe piú alieno dalla sua concezione, drammatica, e, in certo senso, tragica, della realtà. Bensí, egli vuol intendere l'ufficio del male e dell'errore; e intenderlo come tale, non è già negarlo come male ed errore, anzi confermarlo: non è chiudere gli occhi innanzi allo spettacolo triste, o falsarlo con puerili giustificazioni finalistiche (di finalità esterna), come si usava nel secolo decimottavo (come faceva, p. es., Bernardino di Saint-Pierre). Ma quel che c'è di esatto, in fondo alla superficiale asserzione dell'ottimismo di Hegel, è, ch'egli non può dirsi

---

[1] Prefazione alla *Filosofia del diritto*; e cfr. *Encicl.*, § 6.

neppure pessimista; perché il pessimismo è la negazione del termine positivo nella diade degli opposti, come l'ottimismo è la negazione di quello negativo. E, del resto, vi sono stati mai, o possono mai esservi, pessimisti od ottimisti consequenti? Non piú di quel che vi siano stati monisti e dualisti consequenti. Ogni ottimista ha sempre un lato pessimistico; come ogni pessimista propone un metodo di liberazione dal male e dall'errore, e cioè ha il suo lato ottimistico. Bene e male sono termini opposti e correlativi; e l'affermazione dell'uno afferma l'altro. Hegel, che li nega entrambi, conservandoli entrambi, nella sintesi dialettica, è veramente di là dal pessimismo e dall'ottimismo, in alto, su quell'Olimpo filosofico in cui non si piange e non si ride, perché e riso e pianto son diventati oggetti innanzi allo spirito, e la loro agitazione è superata nella serenità del pensiero, come già nella concretezza della vita.

Il fatto, la realtà, è sempre razionale e ideale; è sempre verità, è sempre saggezza e bontà morale. Ma, beninteso, il fatto che sia davvero fatto; la realtà, che sia davvero realtà. Ciò che è illogico, sciocco, brutto, turpe, capriccioso, non è un fatto, ma l'assenza del fatto, il vuoto, il non-essere; tutt'al piú l'esigenza dell'essere vero, lo stimolo alla realtà, non già la realtà. Hegel non si è mai sognato di accettare e giustificare come fatto ciò che è sproposito e stortura: è forse una giustificazione il considerarlo, com'egli lo considera, cioè quale irrealtà e vacuità? Secondo il vecchio detto, la natura aborre dal vuoto; ma chi di certo aborre dal vuoto è l'uomo, perché il vuoto è la morte della sua attività, cioè dell'esser suo di uomo.

Se nella filosofia di Hegel si trova non la giustificazione del male, sibbene solamente quella dell'ufficio del male, è vero, peraltro, che Hegel non cessò mai dal mettere in guardia contro la facilità e superficialità, onde si

suole spacciare per irrazionale quel che effettivamente è stato ed è, e, appunto per questa sua effettualità, non può considerarsi irrazionale. Hegel è il gran nemico degli scontenti della vita, delle anime sensibili, dei perpetui declamatori e agitatori in nome della ragione e della virtú, e (storicamente individuando ed esemplificando) del faustismo, che proclama grigia la teoria e verde l'albero della vita, che si ribella contro le leggi del costume e dell'esistenza, che disprezza la verità e la scienza, e invece di essere posseduto dallo spirito celeste cade in balía di quello terrestre; — dell'umanitarismo enciclopedistico e del giacobinismo, che pone di fronte alla dura realtà il proprio squisito cuore, e vede dappertutto tirannie e frodi di despoti e di preti; — dell'astrattezza kantiana, di un dovere che si tien fuori dei sentimenti umani. Egli odia quella virtú, che è sempre in lotta col corso del mondo; che fa nascere i sassi per urtarvi dentro; che non sa mai precisamente che cosa si voglia, ed ha la testa grossa sí, ma grossa di una gonfiatura, e, se in qualcosa è seriamente occupata, gli è ad ammirare sé medesima, nella propria inarrivabile e commovente perfezione. Odia il *Sollen*, il dover essere, l'impotenza dell'ideale, che deve sempre essere e non è, e che non trova mai nessuna realtà a lui adeguata; quando invece ogni realtà è adeguata all'ideale. Il destino di quel « dover essere » è di venire a noia, come vengono a noia tutte le piú belle parole (Giustizia, Virtú, Dovere, Moralità, Libertà, ecc.), quando restano mere parole, risonanti fragorosamente e sterilmente dove altri opera e non teme di macchiare la purezza dell'idea traducendola nel fatto. Nella lotta tra questo « dover essere », tra questa vanitosa virtú e il corso del mondo, il corso del mondo vince sempre. Perché, o il corso del mondo non muta, e le pretese della virtú si chiariscono arbitrarie e assurde, il che vuol dire non veramente vir-

tuose: tutt'al piú, restano buone intenzioni, eccellenti intenzioni; ma « gli allori delle buone intenzioni sono foglie secche, che non hanno mai verdeggiato ». Ovvero, il fine della virtú si attua, entra a far parte del corso del mondo; e ciò che muore in quel caso, non è già il corso del mondo, ma la virtú, la virtú staccata dal fatto; se pure non voglia seguitare a vivere per tenere il broncio al suo ideale, colpevole di esser diventato reale. L'illusione nasce dalla lotta, la quale è certamente reale; ma non già come lotta dell'individuo col mondo, ma come lotta del mondo con sé stesso, del mondo che fa sé stesso. « Ognuno vuole e crede di esser migliore di questo suo mondo; ma chi è migliore, esprime soltanto questo suo mondo meglio di altri » [1].

Che cosa è poi codesta ripugnanza dei portatori d'ideale contro il fatto, degli ammiratori dell'universale contro l'individualità? L'individualità non è altro che il veicolo dell'universalità, la sua effettualità. Niente si può attuare se non diventa passione dell'uomo: niente di grande si fa senza la passione. E la passione è l'attività, che si volge a interessi e fini particolari. Tanto l'interesse particolare è veicolo dell'universale, che gli uomini, perseguendo quei loro fini, attuano l'universale: rendono, per esempio, schiavo un altro uomo, e dalla lotta di schiavo e padrone nasce, nell'uno e nell'altro, l'idea vera della libertà e dell'umanità. Essi oltrepassano con l'opera loro le loro intenzioni consapevoli, e seguono le intenzioni immanenti, quelle della ragione, che si vale di essi; e codesta è l'astuzia della ragione (*die List der Vernunft*).

---

[1] Negli aforismi, che si leggono in appendice al Rosenkranz, *Hegels Leben*, p. 550. — Per la satira del *Sollen*, si vedano in particolare la *Fenomenologia*, sezione della *Vernunft*, B, e l'introduzione alla *Filosofia della storia*.

Il che non bisogna intendere in modo trascendente: l'astuzia della ragione è la frase immaginosa, che designa la razionalità di tutto ciò che l'uomo fa davvero (di qualunque opera umana), se ne abbia o no la coscienza riflessa. Cosí l'artista crea l'opera d'arte, e non si rende conto del lavoro compiuto; e non perché non se ne renda conto, è poi irrazionale quel suo lavoro, ubbidiente alla somma razionalità del genio. Cosí l'animo buono ed ingenuamente eroico crede di seguire semplicemente l'impulso del proprio sentimento individuale; non ha la coscienza della sua azione, come l'ha poi l'osservatore e lo storico: e non per questo è meno buono e meno eroico. I grandi uomini fanno lor passione individuale, loro interesse particolare, la volontà stessa della ragione, ciò che vi ha di sostanziale nei bisogni del loro tempo e del loro popolo: sono « gli uomini d'affari » dello spirito del mondo. E per questo appunto coloro che li giudicano superficialmente non riescono a scorgere in essi se non motivi meschini: si fermano, cioè, al lato individuale, quantunque necessario, dell'opera loro, giusta il proverbio che non v'ha grand'uomo pel suo cameriere; il che, come Hegel osserva (e Goethe si compiacque nel ripetere l'arguta frase), accade non già perché il grand'uomo non sia grand'uomo, ma perché il cameriere è cameriere. Perciò anche ai grandi uomini non son dati di solito onori e gratitudine dai contemporanei; e neppure hanno tale soddisfazione presso l'opinione pubblica della posterità: a essi toccano non gli onori, ma la gloria immortale, vivendo nello spirito di coloro stessi che li combattono e pur ne sono tutti pieni.

Questa maniera hegeliana di considerare la vita, tradotta in termini di politica corrente, è stata giudicata coscienza di conservatore; e si è detto perciò che, come Rousseau fu il filosofo della rivoluzione francese, cosí Hegel fu quello della restaurazione specificamente prussiana, il

filosofo del consiglio segreto di governo e della burocrazia reggitrice dello stato. Ma, senza entrare nell'indagine della maggiore o minor verità di fatto di codeste affermazioni, giova osservare, che non bisogna confondere tra loro l'Hegel, individuo storico, operante in certe determinate condizioni rispetto ai problemi sociali e politici del suo tempo e del suo popolo, — l'Hegel, che è di pertinenza del biografo e dello storico politico, — con l'Hegel filosofo, che solo è di competenza dello storico della filosofia. Ciò da cui si può ricavare un particolare atteggiamento politico, mostra per ciò stesso di non essere pura verità filosofica. La filosofia non deve immischiarsi (osservava lo stesso Hegel) in cose che non la riguardano; e perciò Platone poteva ben risparmiarsi di dare consigli alle balie sul modo di tenere sulle braccia i bambini; e Fichte, di « costruire » il modello del passaporto poliziesco, da fornirsi, secondo lui, del ritratto del portatore e non dei soli connotati. La concezione della vita era in Hegel tanto filosofica, che in essa trovano la loro giustificazione, secondo i casi, e la conservazione e la rivoluzione e la restaurazione. Su questo punto sono d'accordo cosí il socialista Engels, come lo storico conservatore Treitschke [1]; i quali entrambi riconoscono, che la formola dell'identità del razionale col reale poteva essere, a volta a volta, invocata da tutte le opinioni e i partiti politici, varianti poi tra loro non già in quella formola comune, ma nel determinare quale fosse il reale razionale, e quale quello irrazionale e irreale: ogni volta che un partito politico si apparecchiava alla guerra contro una istituzione e classe sociale, la proclamava irrazionale, e cioè non fornita di salda e reale esi-

---

[1] H. Treitschke, *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert*, vol. III (1885), pp. 720-1; F. Engels, *Ludwig Feuerbach, und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (Stuttgart, 1888).

stenza; e si era messo cosí in regola con la filosofia hegeliana. Nelle rivoluzioni del secolo decimonono, e in ispecie in quella del 1848, parteciparono variamente tutte le frazioni della scuola hegeliana; e perfino furono due hegeliani, che scrissero, in quell'anno, il vigoroso *Manifesto dei comunisti.* Ma la formola a tutti essi comune non era una vana etichetta: essa stava a significare che il giacobinismo e il semplicismo del secolo dei « lumi » era ormai finito, e che tutti, di tutti i partiti, avevano appreso da Hegel in che consistesse il vero senso politico. Il suo scritto giovanile, nel quale, esaminando le condizioni della Germania, definiva questa uno « stato astratto » (*ein Gedankenstaat*), ha suscitato, in qualche critico, il ricordo del Segretario fiorentino e della sua analisi profonda delle condizioni effettuali d'Italia nel rinascimento [1]. E, quasi splendide esemplificazioni della teoria hegeliana, si videro apparire i Cavour e i Bismarck: uomini nei quali il razionale e il reale furono sempre congiunti e fusi, non straniati tra loro nel doloroso e infecondo dissidio proprio delle menti degli ideologi e dei sognatori.

La conseguenza, a cui menava questa mediazione degli opposti, combinata con la distruzione dei falsi distinti ed opposti, era l'esaltazione della storia. La storia, la vita del genere umano, i fatti che si svolgono nel tempo, cessano di essere concepiti come un qualcosa di separato e d'indifferente rispetto all'essenza delle cose, all'idea, o, peggio ancora, come una diminuzione e deturpamento dell'idea. Tale la storia era apparsa nei varî sistemi dualistici; per non dire del materialismo, che, negando ogni valore, non può ammettere neppure il valore della storia. E tra storici e filosofi era sorto un profondo dissidio, uno sconoscersi reciproco. Non è il caso di ricordare le forme

---

[1] Cfr. K. Fischer, *Hegels Leben u. Werke,* p. 59.

piú antiche di questo dissidio, come la filosofia di Cartesio, antistorica per eccellenza; e lo spinozismo (o panteismo orientale, come Hegel lo chiamava, soggiungendo che erroneamente era considerato quale ateismo, quando piuttosto conveniva dirlo « acosmismo »), e tutto il sensismo e l'intellettualismo del secolo decimottavo. Ma, tra gli stessi contemporanei di Hegel, la storia non ha nessun posto nel sistema di Herbart, che manca affatto dell'idea di svolgimento; né in quello di Schopenhauer, pel quale la vita del genere umano non presenta problemi di progresso; come non l'ebbe poi nei sistemi positivistici di Comte e di Spencer.

Nel sistema di Hegel, invece, dove l'infinito e il finito sono fusi in uno, e il bene e il male formano un unico processo, la storia è la realtà stessa dell'idea, lo spirito non è nulla fuori del suo svolgimento storico; in esso ogni fatto, appunto perché fatto, è un fatto dell'idea e appartiene all'organismo concreto dell'idea; onde, in Hegel, tutta la storia diventa storia sacra. Anche su questo punto può dirsi che esista, in certo senso, accordo generale; perché sono stati sempre messi in rilievo e fatti oggetti di ammirazione i grandi lavori storici, dovuti all'impulso di Hegel: storie delle religioni, delle lingue, delle letterature, del diritto, dell'economia, della filosofia. Senonché, codesta efficacia sugli studî storici è stata poi considerata quasi come accidentale, dovuta semplicemente alla personalità del maestro, che di cognizioni storiche fu cultore appassionato e padroneggiatore sicuro. E non si vedeva che essa era invece rigorosa conseguenza di quel tanto combattuto principio dialettico, che risolveva gli opposti e i falsi opposti; ossia della logica hegeliana in ciò che aveva di piú caratteristico: sicché, accettandosi come gran beneficio quel promovimento degli studî storici, se ne rifiutava la cagione vera; accettando la conseguenza, se ne rifiutava la premessa.

Il carattere sacro, che assume la storia, è un aspetto del carattere d'immanenza, che è proprio del pensiero hegeliano, della sua negazione di ogni trascendenza. Certo, si è avuto torto ad accusare, o lodare, quel pensiero come naturalismo e materialismo; perché, come potrebbe mai essere naturalistica e materialistica una filosofia, che svela la genesi di codeste illusioni, una filosofia dell'attività, una filosofia che ha a suo principio lo spirito e l'idea? Ma, quando con quelle parole si è inteso notarne il carattere antireligioso, l'osservazione aveva del giusto. È una filosofia (direi la sola filosofia) radicalmente irreligiosa, perché non si contenta di contrapporsi alla religione o di porlesi a fianco, ma la risolve in sé e sostituisce. E perciò anche, sotto altro rispetto, può dirsi la sola altamente religiosa; giacché suo cómpito è soddisfare in modo razionale il bisogno religioso, che è il piú alto dell'uomo. E, fuori della ragione, non lascia nulla, nessun residuo: « Le domande, a cui la filosofia non risponde, hanno la loro risposta in ciò, che non debbono esser fatte »[1].

Nella sua dottrina logica, e nel suo effettivo pensare in conformità di essa, è, dunque, il vigore indomabile, la fecondità inesausta, la perpetua giovinezza della filosofia hegeliana. Vigore, fecondità, giovinezza, che risaltano piú vivaci ai giorni nostri, nel nuovo rigoglio cui assistiamo di nevrotico misticismo e di poco sincera religiosità; nella nuova barbarie antistorica, che ci ha regalato il positivismo, e nel nuovo giacobinismo, che ne è frequente conseguenza. Chi sente la dignità d'uomo, la dignità del pensiero, non può soddisfarsi in altra soluzione dei contrasti e dei dualismi, che non sia quella dialettica, conquistata dal genio di Hegel.

Il filosofo, che, per tal riguardo, può meglio di ogni altro essere collocato accanto a lui, è Giambattista Vico,

---

[1] Negli aforismi citati, p. 543.

che ho già ricordato come precursore della dottrina logica antiscolastica, estetizzante come Hegel, preromantico come questi fu romantico; e che piú strettamente gli somiglia pel suo effettivo pensare dialettico. Certamente, l'atteggiamento di Vico, di fronte alla religione, è meno radicale di quello del posteriore filosofo germanico, e, se questi appare, biograficamente parlando, un cristiano assai incerto, e non abbastanza esplicito nel chiarire la sua posizione rispetto alla chiesa, Vico, considerato nella sua biografia, fu cattolico sincerissimo e senza equivoci. Pure, tutto il pensiero di Vico è non solo anticattolico, ma antireligioso. Poiché egli spiega come naturalmente si formino i miti e le religioni; e il suo rinunciare a codesto principio di spiegazione innanzi alla storia e alla religione ebraica, se soggettivamente fu timidezza di credente, assume oggettivamente il valore di un'inconsapevole ironia; simile a quella, consapevole, di Machiavelli, quando rinunciava a indagare come mai si mantenessero gli stati, pessimamente governati, del papa, perché (egli diceva) « son retti da cagioni superiori, alle quali la mente umana non aggiugne ». Vico stabilisce che il vero si converte col fatto, e solo colui può conoscere davvero una cosa che l'abbia fatta; epperò assegna all'uomo la piena conoscenza del mondo umano, perché è opera sua; e rimanda a Dio la conoscenza del restante mondo naturale, perché egli che l'ha fatto, esso solo ne ha la scienza: limitazione anche questa, che mal forma ostacolo all'enunciato principio rivoluzionario, il quale, stabilito che sia pel mondo umano, di necessità deve estendersi a tutto il reale. E tanto intimamente irreligiosa era tutta la gnoseologia di questo pio cattolico che, subito dopo la sua morte, si favoleggiò ch'egli avesse dovuto, nei suoi libri, celare parte del suo pensiero per ingiunzioni ricevute da uomini di chiesa; e i razionalisti videro in Vico il loro maestro, e i cattolici zelanti lo ri-

provarono come fonte prima del movimento antireligioso dell'epoca storica, seguíta alla sua.

Ma ben piú evidenti sono le somiglianze tra Vico e Hegel, quando si lasci questo punto della religione. Come Hegel fu in opposizione e lotta contro l'antistoricismo degli enciclopedisti e dell'*Aufklärung*, cosí Vico contro l'antistoricismo di Cartesio e della sua scuola; e dimostrò che avevano mancato per metà tanto i filosofi che non accertarono le loro ragioni con l'autorità dei filologi, quanto i filologi che non curarono d'avverare la loro autorità con le ragioni dei filosofi. Come Hegel si poneva contro gli utopisti e predicatori di astrazioni e seguaci del sentimento e del godimento, cosí Vico rifiutava insieme stoici ed epicurei, e non ammetteva se non quelli ch'egli chiamava « filosofi politici ». E scherniva quei savî che, dimenticando le lotte e i dolori onde è tessuta la realtà, dettavano « pratiche di vita impossibili alla condizione umana, o pericolose, com'è di regolare i doveri della vita col piacere dei sensi »; e davano leggi e fondavano repubbliche « nel riposo ed all'ombra », che « non ebbero altrove luogo che nelle menti degli eruditi ». Egli ben sapeva che « i governi debbono essere conformi alla natura degli uomini governati »; e che « i natii costumi, e sopra tutto quelli della natural libertà, non si cangiano tutto ad un tratto, ma per gradi e con lungo tempo ». Vico aveva, non meno di Hegel, il concetto dell'astuzia della ragione; e la chiamava la Provvidenza divina: « la quale delle passioni degli uomini tutti attenuti alle loro private utilità, per le quali viverebbono da fiere bestie dentro le solitudini, ne ha fatto gli ordini civili, per li quali vivono in umana società ». Cosa importa che gli uomini non abbiano coscienza di questo lor fare? Il fatto non è perciò meno razionale. « *Homo non intelligendo fit omnia*,.... perché l'uomo con l'intendere spiega la sua mente e comprende

esse cose, ma, col non intendere, egli fa di sé esse cose, e col trasformandovisi lo diventa ». « E non dobbiam dire (esclama altrove) ciò esser consiglio d'una sovrumana sapienza? La quale, senza forza di leggi,.... ma facendo uso degli stessi costumi degli uomini, dei quali le costumanze sono tanto libere d'ogni forza quanto lo è agli uomini celebrare la lor natura,.... ella divinamente la regola e la conduce? Perché pur gli uomini hanno essi fatto questo mondo di nazioni;.... ma egli è questo mondo senza dubbio uscito da una mente spesso diversa, ed alle volte tutta contraria, e sempre superiore, ad essi fini particolari, ch'essi uomini s'avevan proposti; de' quali fini ristretti, fatti mezzi per servire a fini piú ampî, gli ha sempre adoperati per conservare l'umana generazione in questa terra. Imperciocché vogliono gli uomini usar la libidine bestiale e disperdere i loro parti, e ne fanno la castità de' matrimonî, onde surgono le famiglie; vogliono i padri esercitare smoderatamente gli imperî paterni sopra i clienti, onde surgono le città; vogliono gli ordini regnanti de' nobili abusare la libertà signorile sopra i plebei, e vanno in servitú delle leggi, che fanno la libertà popolare; vogliono i popoli liberi sciogliersi dal freno delle lor leggi e vanno nella soggezione de' monarchi; vogliono i monarchi in tutti i vizî della dissolutezza, che gli assicuri, invilire i loro sudditi, e li dispongono a sopportare la schiavitú di nazioni piú forti; vogliono le nazioni disperdere sé medesime, e vanno a salvarne gli avanzi dentro la solitudine, donde qual fenice nuovamente risurgano. Questo, che fece tutto ciò, fu pur Mente, perché il fecero gli uomini con intelligenza; non fu Fato, perché il fecero con elezione; non Caso, perché con perpetuità; sempre, cosí facendo, escono nelle medesime cose »[1].

---

[1] I luoghi citati di Vico sono in *Opere*, ed. Ferrari, V, 96, 97, 98,

Sono i concetti, e spesso le medesime metafore e immagini e giri di frasi di Hegel: il che è tanto piú mirabile, in quanto il filosofo tedesco (almeno nel periodo in cui meditava la sua filosofia e componeva la *Fenomenologia dello spirito*) sembra non conoscesse l'altra « fenomenologia », meditata già un secolo prima in Napoli, sotto titolo di *Scienza nuova*. Par quasi che l'anima dell'italiano e cattolico filosofo sia trasmigrata nel tedesco; e ricompaia, piú matura e consapevole, alla distanza di un secolo.

117, 136, 143, 146-7, 183, 571-2; VI, 235. [Si veda ora la mia *Filosofia di G. B. Vico*, Bari, 1911].

IV

Il nesso dei distinti e la falsa applicazione della forma dialettica

Or come mai è accaduto che questo pensiero filosofico, che è fondato con tanta profondità logica, ricco di irresistibile verità, armonioso e simpatico verso la concretezza, la passione, la fantasia e la storia, sia apparso invece, e sia stato condannato, come astratto, intellettualistico, pieno d'arbitrî e di artificî, contrastante alla storia, alla natura e alla poesia, come l'opposto, insomma, di ciò che volle essere? Come si spiega la reazione violenta, che parve fortunata e definitiva, contro di esso, e che sarebbe da menti leggiere (e poco hegeliane) spiegare tutta e soltanto con motivi occasionali, con l'inintelligenza e con l'ignoranza? Come mai, d'altra parte, quel pensiero filosofico fu invocato a sussidio dai piú diversi indirizzi, e da quelli per l'appunto che Hegel aveva inteso combattere e sorpassare, del materialismo e del teismo? E com'è, per esempio (mi si conceda il ricordo personale, il quale forse non accenna a un caso meramente personale), che io che scrivo, e che ho or ora, con tanto spirito di consenso, interpetrata e comentata la dottrina hegeliana della sintesi degli opposti, per parecchi anni della mia vita mentale abbia sentito una forte ripugnanza pel sistema di Hegel, qual esso mi si presentava specialmente nell'*Enci-*

clopedia con la tripartizione di Logica, Filosofia della natura e Filosofia dello spirito, e quale lo vedevo esibito e raccomandato dagli hegeliani? e come va che anche ora, nel rileggere quelle opere, senta a tratti risorgere in me il vecchio Adamo, cioè la vecchia ripugnanza? — Di tutto ciò bisogna cercare l'intima ragione; ossia, dopo avere additato la parte sana del sistema, svelare quella malata; dopo aver esposto ciò che ci è di vivo nel sistema di Hegel, esporre quel che c'è in esso di morto: ossame insepolto, che impaccia la vita stessa del vivo.

E non bisogna esser troppo facili e contentarsi di una concessione, che è stata spesso offerta dagli hegeliani di stretta osservanza, e che consiste nel riconoscere che Hegel poté errare ed errò in molte sue affermazioni di materia storica e di scienze naturali e matematiche, cosí per lo stato delle cognizioni al tempo suo, come pei limiti della sua individuale cultura; e che perciò tutta codesta parte del sistema sia bene da riesaminare e da correggere, o anche da rifare da cima a fondo, tenendo conto dei progressi accaduti in quei rami speciali di studî. In altri termini, solo lo storico e naturalista Hegel sarebbe deficiente e oltrepassato; il che vorrebbe dire che il filosofo, il quale non fonda mai le verità sue proprie su dati empirici, resta in lui intatto. Di questa concessione gli avversarî a buon diritto non si soddisfano; perché ciò che suscita l'avversione pel sistema di Hegel non è già la qualità o la quantità dell'erudizione che v'è contenuta (altamente ammirevole, nonostante le sue deficienze e quel che può notarvisi d'invecchiato), sibbene, appunto, la filosofia. Di sopra, mi sono rifiutato a considerare l'efficacia del pensiero di Hegel sugli studî storici come qualcosa di staccato e indipendente dai principî stessi del suo sistema: qui, per la medesima ragione, non posso acconciarmi a considerare come indipendente dai suoi principî filosofici

la causa dei suoi errori. Quelli che son sembrati in lui errori storici e naturalistici sono in fondo, o per la massima parte, errori filosofici; perché determinati da un suo pensiero, dal suo modo di concepire la storia e la scienza della natura. Hegel è tutto d'un pezzo; e torna a suo onore che i suoi errori non possano, nel loro insieme, spiegarsi come un complesso fortuito di incoerenze e di distrazioni.

Il problema è, dunque, di cercare quale potette essere l'errore o gli errori filosofici (o quello fondamentale e gli altri derivati), che si mescolarono e combinarono nel pensiero di Hegel con la sua immortale scoperta; e che ci diano ragione della reazione contro il sistema hegeliano, per quella parte in cui la reazione non fu il solito ostacolo, che incontrano tutte le verità originali, ma presentò un evidente carattere di ragionevolezza. E poiché, conformemente a ciò che si è già avvertito, la logica della filosofia formò il campo proprio dell'attività mentale di Hegel, in quella è da presumere che si trovi la fonte dell'errore: che sarebbe, in tal caso, un errore di teoria logica.

Con giusto sentimento dunque dell'indirizzo in cui la ricerca deve condursi, la critica antihegeliana ha trascurato di solito i particolari e gli incidenti del sistema, e si è rivolta contro il principio stesso della sintesi degli opposti, procurando di dimostrarlo sbagliato, o perché i due primi termini non sono opposti, o perché la loro sintesi non è logica, o perché esso distrugge il principio d'identità e contradizione, o per altre ragioni simiglianti; benché, quanto alla sostanza, nessuna di tali obiezioni sia, come si è visto, fondata, e infondata si riveli qualsiasi altra, che si riesca ad escogitare: quel principio resiste e resisterà a ogni assalto ed esame. L'errore di Hegel è, per conseguenza, da cercare, sí, nella sua logica; ma, per quel che mi sembra, in altra parte di questa logica.

Nel rapido cenno dato in principio delle varie dottrine hegeliane, è stata additata di volo (poiché premeva di andare diritto al problema dialettico) quella del rapporto dei distinti; ossia, come si direbbe nella logica naturalistica, la teoria della classificazione. Conviene ora considerarla piú da presso, perché in quella, per mia ferma convinzione, si annida l'errore logico, gravido di conseguenze, commesso da Hegel.

Il concetto filosofico, l'universale-concreto o Idea, com'è sintesi di opposti, cosí è sintesi di distinti. Noi, per esempio, parliamo dello spirito ossia dell'attività spirituale in genere; ma parliamo anche, a ogni istante, delle forme particolari di quest'attività spirituale. E, mentre le consideriamo tutte come costitutive della compiuta spiritualità (e la deficienza di alcuna d'esse ci offende e ci muove al rimedio, e l'assenza totale o quasi ci spaventa come assurda o mostruosa), siamo poi vigili e gelosi perché l'una non si confonda con l'altra; e perciò riproviamo chi giudica d'arte con criterî morali, o di moralità con criterî artistici, o di verità con criterî utilitarî e via discorrendo. Già, se dimenticassimo la distinzione, uno sguardo alla vita ce la ricorderebbe: la vita, che ci mostra quasi anche esteriormente distinte le sfere dell'attività economica, scientifica, morale, artistica; e l'unico uomo ci fa apparire specificato ora come poeta, ora come industriale, ora come uomo di stato, ora come filosofo. E ce la ricorderebbe la filosofia stessa, la quale non sa esporre sé medesima se non specificandosi come estetica, logica, etica, e simili: tutte filosofia, e pure, ciascuna d'esse, filosofia distinta dall'altra.

Questi distinti, dei quali abbiamo dato esempî e che sono unità e distinzione insieme, costituiscono un nesso o un ritmo, del quale la teoria ordinaria della classificazione non è in grado di rendere ragione. Ciò Hegel vide benissimo; e non intermise mai di combattere lo schema

della classificazione empirica, trasportato nella filosofia, i concetti concepiti come subordinati e coordinati. Nella classificazione ordinaria, si mette a fondamento un concetto; poi s'introduce un altro concetto, estraneo al primo, e lo si assume come fondamento della divisione, quasi coltello col quale si tagli una focaccia (il primo concetto) in tanti pezzetti, i quali restano separati l'uno dall'altro. E, con questo procedere, con siffatto risultato, addio unità dell'universale. La realtà si rompe in tanti elementi estranei e indifferenti l'uno all'altro: la filosofia, pensamento dell'unità, è resa impossibile.

L'aborrimento di Hegel contro codesto metodo classificatorio fece sí ch'egli, innanzi di Herbart (celebrato a torto come autore primo della critica), rigettò la concezione delle facoltà dell'anima, alla quale ancora Kant si atteneva; e respinse come falsa quella psicologia (cosí in un suo scritto del 1802 [1]), « che rappresenta lo spirito come un sacco pieno di facoltà ». « Il sentimento, che abbiamo dell'unità vivente dello spirito (ripete nell'*Enciclopedia*, § 379, e cfr. 445, e in tutti gli altri suoi libri, nelle piú varie forme e secondo le piú varie occasioni) si oppone da sé contro il frazionamento di esso in diverse forze, facoltà o attività che siano, concepite indipendenti l'una verso l'altra ». E si noti che Hegel, sempre *sollicitus servandi unitatem spiritus*, poteva svolgere questa critica con ben altro diritto e con ben altra consequenzialità di Herbart, che non riusciva a concordare la sua confutazione delle facoltà dell'anima con la sua metafisica atomistica, e con la sua etica ed estetica consistenti in cataloghi d'idee l'una divisa dall'altra, l'una senza relazione con l'altra. Ma tant'è: Herbart passa, nell'opinione degli scrittori di manuali psicologici e di storie della filosofia, come un rivolu-

---

[1] *Verhältniss d. Skeptizismus zur Philosophie* (in *Werke*, XVI, 130).

zionario nella considerazione dello spirito; ed Hegel quasi quasi come un retrivo, che avrebbe serbato le partizioni scolastiche.

Se i concetti distinti non possono porsi separati e debbono nella loro distinzione unificarsi, la teoria logica dei distinti non sarà la teoria della classificazione, ma quella della implicazione: il concetto non sarà tagliato in pezzi da una forza estranea, ma si dividerà da sé per interno movimento, e in queste autodistinzioni si conserverà uno; l'un distinto starà, rispetto all'altro distinto, non come qualcosa d'indifferente, ma come un grado inferiore sta rispetto a uno superiore, e viceversa. La classificazione della realtà deve esser sostituita dalla concezione dei gradi dello spirito, o, in genere, della realtà: lo schema classificatorio dallo schema dei gradi.

E il pensiero di Hegel si mise per questa via, che era la sola conforme al principio, da cui esso moveva, all'universale concreto. Benché in nessun luogo ampiamente ed esplicitamente esposta e ragionata, la teoria dei gradi circola in tutti i suoi libri. E anche per essa ebbe i suoi precursori, che converrebbe investigare; e anche per essa il filosofo piú a lui affine è, forse, Vico; il quale non distinse mai altrimenti lo spirito, le lingue, i governi, i diritti, i costumi, le religioni, che come serie di gradi: lo spirito, come senso, fantasia e mente; le lingue, come lingua divina mentale, lingua eroica, e lingua per parlari articolati; i governi, come teocratici, aristocratici e democratici; i diritti, come diritto divino, stabilito dagli dèi, eroico o della forza, e umano, o della ragione umana tutta spiegata; e via dicendo. Perciò anche Vico concepí la filosofia, non come un casellario di cellette separate, ma come « storia ideale eterna, sulla quale corrono nel tempo le storie particolari ». Ma, se Hegel non conobbe l'opera di Vico, ebbe altri stimoli per la soluzione,

alla quale si andava indirizzando. E già lo stesso sensismo del secolo decimottavo, e in ispecie la dottrina di Condillac, parve a lui, nonostante la povertà delle categorie e dei presupposti, pregevole in quanto conteneva il tentativo di rendere comprensibile la varietà delle forme nell'unità dello spirito, col mostrarne la genesi. Al biasimo verso Kant, che aveva semplicemente enumerato le facoltà e le categorie costruendo tabelle, egli congiungeva l'alta lode per Fichte, che aveva affermato l'esigenza della « deduzione » delle categorie. Ma il vero e proprio precedente che egli si trovò innanzi fu il sistema dell'identità di Schelling, col metodo del potenziare, pel quale la realtà si svolgeva come una serie di potenze o di gradi. « Il soggetto-oggetto (cosí Schelling stesso, nella sua rivendicazione contro Hegel, ricordava la sua concezione giovanile), in virtú della sua natura, si oggettiva; ma da ogni oggettività torna vittorioso, e si mostra ogni volta a una piú alta potenza di soggettività; finché, dopo aver esaurita ogni sua virtualità, appare come soggetto che trionfa di tutto » [1].

Che cosa importa la teoria dei gradi? quali sono i suoi termini, quale il loro rapporto? e quale differenza presenta rispetto ai termini e al rapporto della teoria degli opposti? Nella teoria dei gradi, ogni concetto, — e sia il concetto *a*, — è insieme distinto e unito col concetto, che gli è superiore di grado, *b*; onde se (nel cominciare l'esposizione del rapporto) *a* si pone senza *b*, *b* non si può porre senza *a*. Prendendo di nuovo in esempio il rapporto di due concetti, che ho studiato a lungo altrove [2], quello di arte e filosofia (o di poesia e di prosa, di linguaggio e di logica, d'intuizione e di pensiero, e via dicendo), si vede come ciò che

---

[1] Nella prefazione ai *Fragments* del Cousin.

[2] Nel mio libro sull'*Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*.

è un enimma insolubile e un rompicapo per la logica empirica e classificatoria, si risolva naturalmente nella logica speculativa, mercé la dottrina dei gradi. Non è possibile porre arte e filosofia come due specie distinte e coordinate di un genere cui entrambe si subordinino, e che sia, per esempio, la forma conoscitiva; in modo che la presenza della prima escluda l'altra, come accade pei membri coordinati. Prova di ciò offrono le tante distinzioni che si sono date, e che si continuano a dare, della poesia e della prosa, tutte vanissime, fondate tutte su caratteri arbitrarî. Ma il nodo si scioglie, allorché il rapporto si pensi come di distinzione e d'unione insieme: la poesia può stare senza la prosa (sebbene non l'escluda), ma la prosa non può stare mai senza poesia; l'arte non esclude la filosofia, ma la filosofia include addirittura l'arte. E, infatti, ogni filosofia non esiste mai altrimenti che in parole, immagini, metafore, forme di linguaggio, simboli, che sono il suo lato artistico, e tanto reale e indispensabile che, ove mancasse, mancherebbe la filosofia stessa, non essendo concepibile una filosofia inespressa: l'uomo pensa parlando. La medesima dimostrazione si può fare col togliere in esempio altre diadi di concetti filosofici: il passaggio dal diritto alla moralità, o quello dalla coscienza percettiva alla coscienza legislatrice. — Cosí il reale, che è uno, si divide in sé stesso, cresce su sé stesso, per dirla con Aristotele, o, per dirla con Vico, percorre la sua storia ideale; — e nell'ultimo grado, che riassume in sé tutti i precedenti, raggiunge sé stesso interamente esplicato o tutto spiegato.

Se noi ora dal rapporto di gradi *a* e *b* (e, nell'esempio scelto, arte e filosofia) passiamo al rapporto degli opposti nella sintesi, α, β, γ (e, nell'esempio, essere, non-essere e divenire), potremo scorgere la differenza logica tra i due rapporti. *A* e *b* sono due concetti, il secondo dei quali sa-

rebbe arbitrario e astratto senza il primo, ma che, nel suo nesso col primo, è reale e concreto quanto quello. Invece, α e β, fuori di γ, non sono due concetti, ma due astrazioni: il solo concetto concreto è γ, il divenire. Se si applicano ai due nessi i simboli aritmetici, nel primo abbiamo una diade, nel secondo un'unità, o, se si vuole, una triade, che è triunità. Se si vorrà chiamare dialettica (oggettiva) tanto la sintesi degli opposti quanto il nesso dei gradi, si dovrà poi non perdere di vista che l'una dialettica ha processo diverso da quello dell'altra. Se si vorranno applicare all'uno e all'altro nesso le denominazioni hegeliane dei « momenti » e del « superare », che è insieme « sopprimere » e « conservare », bisognerà poi avvertire che queste denominazioni assumono significato diverso in ciascuno di quei nessi. Infatti, nella teoria dei gradi, i due momenti, come si è notato, sono entrambi concreti; nella sintesi degli opposti, entrambi astratti, l'essere puro e il non-essere. Nel nesso dei gradi, *a* è superato in *b*, cioè soppresso come indipendente e conservato come dipendente: lo spirito, nel passare dall'arte alla filosofia, nega l'arte, e insieme la serba come forma espressiva della filosofia. Nel nesso degli opposti, considerato oggettivamente, α e β, distinti tra loro, sono entrambi soppressi e conservati; ma solo metaforicamente, perché non esistono mai come α e β distinti.

Sono, codeste, differenze profonde, che rendono inammessibile il trattare entrambi i nessi al modo medesimo. Il vero non sta al falso nel rapporto stesso in cui sta al buono; il bello non sta al brutto nel rapporto stesso in cui sta alla verità filosofica. Vita senza morte e morte senza vita sono due falsità opposte; la cui verità è la vita, che è nesso di vita e di morte, di sé e del suo opposto. Ma verità senza bontà e bontà senza verità non sono due falsità, che si annullino in un terzo termine: sono false

concezioni, che si risolvono in un nesso di gradi, pel quale verità e bontà sono distinte e insieme unite: bontà senza verità è impossibile, quanto è impossibile volere il bene senza pensarlo; verità senza bontà è possibile, solo nel senso che coincide con la tesi filosofica della precedenza dello spirito teoretico sul pratico, coi teoremi dell'autonomia dell'arte e dell'autonomia della scienza.

Senza dubbio, *a*, essendo concetto concreto, ossia presentando il concetto concreto in una delle sue particolarizzazioni, è anche sintesi di affermazione e negazione, di essere e non essere. Così, per tornar sempre al medesimo esempio, la fantasia artistica vive come fantasia; e perciò è concreta, è attività che si afferma contro la passività, bellezza che si afferma contro la bruttezza. Ed essere e non essere si particolarizzano, per conseguenza, come verità e falsità, bellezza e bruttezza, bontà e malvagità, e via dicendo. Ma questa lotta non ha luogo per un grado rispetto all'altro; giacché quei gradi, considerati nella loro distinzione, sono il concetto dello spirito nelle sue determinazioni, e non già il concetto universale di esso considerato nella sua dialettica di sintesi degli opposti. L'organismo è lotta della vita contro la morte; ma le membra dell'organismo non sono poi lotta dell'uno contro l'altro, della mano contro il piede, o dell'occhio contro la mano. Lo spirito è svolgimento, è storia, e perciò essere e non essere insieme, divenire; ma lo spirito *sub specie æterni*, che la filosofia considera, è storia ideale eterna, extratemporaria: è la serie delle forme eterne di quel nascere e morire, che, come Hegel diceva, esso stesso non nasce e non muore mai. Questo è punto essenziale: se lo si trascura, si cade nell'equivoco, che Lotze (ricordando forse un luogo del *Parmenide*) additò, quando scrisse: che non perché il servitore cava gli stivali al padrone, il concetto di servitore séguita a cavare gli stivali al concetto di padrone!

Allorché si dice che lo spirito non si soddisfa nell'arte ed è, per questa insoddisfazione, spinto ad elevarsi alla filosofia, si dice bene; sol che non bisogna lasciarsi poi traviare dalle metafore. Lo spirito, che non si soddisfa piú nella contemplazione artistica, non è piú spirito artistico, ne è già uscito fuori, è già spirito filosofico incipiente: allo stesso modo che lo spirito che si sente insoddisfatto dell'universalità filosofica e ha sete d'intuizione e di vita, non è piú spirito filosofico, ma è già spirito estetico, un determinato spirito estetico, che comincia a rinnamorarsi di qualche visione e intuizione determinata. Come nel secondo caso, cosí nel primo, l'antitesi non sorge nel seno del grado oltrepassato: come la filosofia non si contradice in quanto filosofia, cosí l'arte non si contradice in quanto arte; e tutti conoscono la piena soddisfazione, la voluttà profonda e indisturbata, che ci fa godere l'opera d'arte. Lo spirito individuale passa dall'arte alla filosofia e ripassa dalla filosofia all'arte, allo stesso modo in cui passa da una forma all'altra dell'arte, o da un problema all'altro della filosofia: cioè, non per contradizioni intrinseche a ciascuna di queste forme nella sua distinzione, ma per la contradizione stessa intrinseca al reale, che è divenire; e lo spirito universale passa da *a* a *b*, e da *b* ad *a*, non per altra necessità che quella della sua eterna natura, che è di essere insieme arte e filosofia, teoria e praxis, o come altro si determini. Tanto ciò è vero, che, se questo passaggio ideale fosse mosso dalla contradizione che si svelerebbe intrinseca a un determinato grado, non sarebbe poi possibile piú tornare a quel grado, che è stato riconosciuto contradittorio: tornarvi sarebbe una degenerazione o un regresso. E chi oserebbe mai considerare degenerazione o regresso la contemplazione estetica, rinascente dalla filosofia? Chi mai può giudicare erronea e contradittoria l'una o l'altra delle forme essenziali dello spirito umano? — Quel

passare della storia ideale non è un passare, o, meglio, è un passare eterno, che, sotto questo angolo visuale dell'eternità, è un essere.

Hegel non fece, fra teoria degli opposti e teoria dei distinti, la distinzione importantissima, che io mi sono sforzato di dilucidare. Egli concepí dialetticamente, al modo della dialettica degli opposti, il nesso dei gradi; e applicò a questo nesso la forma triadica, che è propria della sintesi degli opposti. Teoria dei distinti e teoria degli opposti diventarono per lui tutt'uno. Ed era quasi inevitabile che ciò accadesse: per quella speciale condizione psicologica in cui si trova chi ha scoperto un nuovo aspetto del reale (in questo caso, la sintesi degli opposti), che è cosí tiranneggiato dalla sua stessa scoperta, cosí inebriato del vino nuovo di quella verità, da vedersela innanzi dappertutto, da essere tratto a concepire tutto secondo la nuova formola. Era quasi inevitabile che cosí accadesse anche per gli stretti quanto sottili rapporti, che legano la teoria dei distinti a quella degli opposti, e tutte due alla teoria dell'universale concreto o dell'idea. Anche nella teoria dei gradi ci sono, come in quella degli opposti, momenti varî che si superano, cioè si tolgono e, insieme, si conservano: anche in quella dei gradi c'è unità e distinzione, come nella teoria degli opposti. Il discernere le differenze era riserbato a un ulteriore periodo storico; quando il vino nuovo fosse ormai stagionato e riposato.

Dalla distinzione non fatta, e, anzi, dalla fatta confusione, si trovano le prove, si può dire, a ogni passo nel sistema di Hegel, in cui il rapporto dei concetti distinti è presentato sempre come rapporto di tesi, antitesi e sintesi. Cosí nell'antropologia si ha: anima naturale, tesi; anima sensitiva, antitesi; anima reale, sintesi. Nella psicologia: spirito teoretico, tesi; spirito pratico, antitesi; spirito libero, sintesi; e ancora: intuizione, tesi; rappresentazione,

antitesi; eticità, sintesi; o ancora, in quest'ultima: famiglia, tesi; società civile, antitesi; stato, sintesi. Nella sfera dello spirito assoluto: arte, tesi; religione, antitesi; filosofia, sintesi; o in quella della logica soggettiva: concetto, tesi; giudizio, antitesi; sillogismo, sintesi; e nella logica dell'idea: vita, tesi; conoscenza, antitesi; idea assoluta, sintesi. E via dicendo. È questo il primo caso di quell'abuso della forma triadica, che tanto ha offeso e offende chi si accosti al sistema di Hegel; e giustamente è stato avvertito come abuso. Giacché, come si fa a pensare che la religione sia il non-essere dell'arte, e che arte e religione siano due astratti, che hanno verità solo nella filosofia, sintesi di entrambi? o che lo spirito pratico sia negazione di quello teoretico, e la rappresentazione, negazione dell'intuizione, e la società civile, della famiglia, e la morale, del diritto; e che tutti codesti concetti siano impensabili fuori delle loro sintesi, — spirito libero, pensiero, stato, eticità, — al modo stesso dell'essere e del non-essere, che non sono veri se non nel divenire? Certamente, Hegel qualche volta non si è tenuto fedele alla forma triadica (e già in certe sue tesi giovanili dichiarava che *quadratum est lex naturæ, triangulum mentis*); e piú spesso ha, con gli svolgimenti particolari, attenuato gli errori della forma triadica: ma non c'è determinazione particolare, che possa sopprimere la divisione assunta a fondamento. Altre volte, la forma triadica sembra quasi un modo immaginoso di esporre pensieri, che non attingono da essa la loro sostanziale verità; ma accettare siffatta interpetrazione varrebbe screditare quella forma nel suo valore logico: nel valore, per l'appunto, che essa deve serbare pienissimo nella dialettica o sintesi degli opposti. E, d'altra parte, pigliare a difendere le affermazioni di Hegel con argomenti estrinseci sarebbe procedere da avvocato, che vuol vincere con l'ingegnosità e non con la verità; o da ba-

rattiere, che metta innanzi le monete d'oro buono per far scivolare, nella confusione, quelle di falsa lega.

L'errore non è tale che possa correggersi per istrada, né è errore di dicitura: è errore sostanziale, che, per quanto piccolo possa sembrare nella formola riassuntiva che se n'è data — come di uno scambio fra teoria dei distinti e teoria degli opposti, — produce conseguenze gravissime; e cioè, da esso discende, se mal non ho visto, tutto ciò che vi ha di filosoficamente errato nel sistema di Hegel. Il che giova ora esaminare partitamente.

V

La metamorfosi degli errori in concetti particolari e gradi della verità (la struttura della logica)

L'introduzione della dialettica degli opposti nel rapporto dei distinti, eseguita con piena serietà logica (come infatti era da aspettarsi dalla mente vigorosa e sistematica di Hegel), doveva avere, com'ebbe, una duplice conseguenza. Da una parte, quelli che sono errori filosofici, vennero acquistando dignità di concetti parziali o particolari, cioè di concetti distinti; dall'altra, quelli che sono realmente concetti distinti, furono abbassati a semplici conati verso la verità, a verità incomplete e imperfette: vale a dire, presero aspetto di errori filosofici.

La prima di codeste conseguenze determinò la struttura della Logica; quale si trova almeno in germe nella *Fenomenologia dello spirito*, ed è poi esposta di proposito nella grande *Scienza della logica* (1812-1816), e nella piccola dell'*Enciclopedia* (1817, 1827, 1830). La seconda determinò il carattere dell'estetica e dié origine alle due scienze filosofiche della storia e della natura; quali possono vedersi principalmente nell'*Enciclopedia*, e nei corsi di lezioni pubblicati postumi.

Per cominciare dal primo punto, — confusi tra loro gli opposti e i distinti, i momenti astratti del concetto (il quale,

nella sua concretezza e verità, è sintesi degli opposti), sono portati naturalmente a compiere le parti medesime, che spettano ai concetti distinti inferiori verso i superiori. Per esempio, essere e nulla, che verso il divenire sono due astrazioni, diventano, per analogia, due gradi, come quelli che, in una serie di distinti (per es., nella serie: intuizione, pensiero, attività pratica), i due concetti intuizione e pensiero hanno verso il terzo grado, l'attività pratica. Ma che cos'altro sono quelle due astrazioni, essere e nulla, separatamente prese ciascuna per sé, se non due falsità, due errori? Infatti, la prima di esse risponde, secondo Hegel, alla veduta eleatica o di altri indirizzi filosofici affini, che concepiscono l'assoluto come semplice essere, e Dio come nient'altro che l'insieme di ogni realtà, il realissimo; la seconda risponde alla veduta buddistica, che concepisce il nulla come il fondo delle cose, come il vero assoluto. Sono perciò due opposti, e pur simili, errori filosofici, in entrambi i quali si pretende pensare come realtà somma l'indeterminato e l'astratto. — E che cosa sono, invece, intuizione e pensiero, se non due verità? Il primo termine riassume tutta l'attività fantastica dell'uomo e dà luogo a una scienza particolare filosofica, all'Estetica; il secondo è a capo di tutta l'attività scientifica umana e dà luogo alla scienza della scienza, ossia alla Logica. Non sono, dunque, due astrazioni irreali; ma due concetti concreti e reali.

Posto ciò, risulta chiaro che, con la confusione tra la dialettica degli opposti e il nesso dei distinti, col far che gli opposti, astrattamente presi, adempiano le parti medesime dei concetti distinti, quegli errori si trasmutano in verità: verità particolari, verità di gradi inferiori dello spirito, ma forme necessarie dello spirito, o categorie. E, battezzati codesti errori come verità di una certa sorta, non v'ha piú impedimento a che tutti gli errori, l'errore

in generale, siano considerati come verità particolari. La fenomenologia dell'errore assume, per tal modo, le sembianze di una storia ideale della verità.

Questo battesimo, questa trasfigurazione, è parsa, e parrà ancora a parecchi, il riconoscimento di principio altrettanto importante, quanto profondo. Non si parla frequentemente, anche nel linguaggio ordinario, di errori progressivi, di errori che aprono la via alla verità? e non si dice che l'umanità ha piú imparato da alcuni errori che non da molte verità? Gli eleati ebbero torto nel concepire l'assoluto come semplice essere; ma quel loro errore afferma pure una verità innegabile, quantunque parziale, che cioè l'assoluto è anche essere. Cartesio e Spinoza sbagliarono nel porre il parallelismo di spirito e di corpo, di pensiero e di estensione; ma, se non si fosse, mercé quell'errore, fermata e rilevata la distinzione dei due termini, come si sarebbe potuto pensarne dipoi l'unità concreta? Kant errò nel presentare le antinomie come insolubili; ma venne con ciò a riconoscere la necessità delle antinomie, base della dialettica. Schelling errò nel concepire l'assoluto come mera identità; ma quel suo errore fu il necessario ponte di passaggio per concepire l'assoluto come unità nella opposizione e distinzione. Senza la platonica trascendenza delle idee, come mai il concetto meramente logico di Socrate si sarebbe mutato nel sinolo aristotelico? Senza la negazione scettica di Hume, come mai sarebbe sorta la sintesi a priori di Kant? Chi vuole che la verità si generi senza l'errore, vuole il figlio senza il padre. Chi disprezza l'errore, disprezza la verità stessa, che non è comprensibile senza quegli antecedenti errori; i quali restano perciò come suoi aspetti eterni.

Senonché, anche qui è da raccomandare di non lasciarsi sviare dalle metafore e rimeditare la cosa stessa. Ciò che, nell'errore, giustifica la denominazione di errore progres-

sivo, di errore fecondo e simili, non è poi errore, ma verità. Considerando in complesso una dottrina, si suole pronunziarla erronea o vera; ma quella dottrina, piú particolarmente considerata, si risolve in una serie di affermazioni, alcune vere, altre false; e la progressività e fecondità è nelle affermazioni vere, non già nelle false, che non possono dirsi neppure affermazioni. Cosí, nella dottrina eleatica, l'affermazione che l'assoluto sia essere, è vera: falso è, che non sia altro che essere. Anche nel suo supremo inveramento: « l'assoluto è lo spirito », l'assoluto è essere, sebbene non piú semplice essere. Cosí nel parallelismo cartesiano e spinoziano la distinzione dello spirito dal corpo, e del pensiero dall'estensione, è, almeno in certo senso, vera; ma come essa si generi, resta poi da spiegare: il falso è l'affrettata teoria metafisica, che spiega quei due termini col farne due manifestazioni di Dio o due attributi della sostanza, e dà come soluzione il problema stesso. Cosí anche, nella trascendenza platonica la verità è nel valore assegnato all'idea come qualcosa di non piú meramente soggettivo, ma di oggettivo e reale: la fallacia sta nel distaccare le idee dalle cose reali, e porle in un mondo, che non si riesce a pensare, ma solo a immaginare; e, con questa immaginazione, confonderle daccapo con le cose reali e finite. Il falso di ciascuna di queste dottrine è, di certo, lo stimolo del progresso: è il non-essere, momento necessario dello svolgimento; senza il dubbio, senza la contradizione, senza la perplessità e l'insoddisfazione, non si andrebbe innanzi: l'uomo non conquisterebbe la verità, perché cesserebbe di pensare, o, anzi, cesserebbe addirittura di essere. La cosa ormai ci è nota: è il principio della sintesi degli opposti, che è stato di sopra esposto e pienamente accettato. Ma quel principio, se afferma la sintesi di essere e di non-essere, non ha poi la virtú di mutare il non-essere in essere, la tenebra in luce, lo

stimolo al progresso in progresso, l'errore in verità parziale o grado della verità. L'errore, che si conserva nella verità come suo grado o suo aspetto particolare, è quell'aspetto di verità, contenuto nelle dottrine che denominiamo erronee. Sono questi aspetti della verità il vero subbietto della storia del pensiero: l'errore come errore è l'emisferio di tenebre, che la luce del vero non ha ancora rischiarato; e si fa la storia del successivo rischiaramento, non della tenebra, che è senza storia perché accompagna ogni storia. Perciò la trasmutazione degli errori in verità (prima conseguenza del trasferimento, a cui Hegel si lasciò indurre, della dialettica degli opposti al nesso dei distinti), è da considerare fondamentalmente sbagliata.

Se queste dilucidazioni che ho premesse, se questi canoni di giudizio che ho fermati, sono esatti, noi siamo ora in grado di renderci conto del problema e della struttura della *Logica* hegeliana: non già, beninteso, del principio delle dottrine logiche di Hegel (il concetto concreto) e delle varie sue dottrine in particolare (teoria degli opposti, dei distinti, ecc.), — di che si è già discorso nei capitoli precedenti; — ma di quel determinato pensiero, che mosse Hegel a concepire una scienza fondamentale, la quale egli denominò *Logica* o *Scienza della logica*, e svolse in tre sezioni come logica dell'*Essere*, logica dell'*Essenza* e logica del *Concetto*. Una scienza, che non senza qualche ragione è sembrata oscura e strana, rigorosa all'apparenza, ma arbitraria nel fatto e a ogni passo: un qualcosa d'inafferrabile, perché non porge nessun punto sicuro di presa e d'appoggio.

Il problema della *Logica* hegeliana (come risulta dal contenuto principale di quel libro) è sottoporre ad esame le varie definizioni dell'Assoluto, cioè fare una critica di tutte le forme della filosofia per dimostrare, mercé le difficoltà e le contradizioni di esse, la verità di quella filo-

sofia che considera l'Assoluto come spirito o idea; dimostrando insieme che in questa concezione trovano la loro giustificazione gli aspetti di verità messi in luce dalle altre filosofie; e che perciò quella filosofia, com'è stata l'aspirazione, cosí è la risultante di tutti gli sforzi del pensiero umano. Onde nella *Logica* ci passano innanzi, ora nominativamente designati, ora per allusioni ed accenni, l'emanatismo orientale, il buddismo, il pitagorismo, l'eleatismo, l'eraclitismo, l'atomismo democriteo, il platonismo, l'aristotelismo, le dottrine dei panteisti, degli scettici, dei gnostici, il cristianesimo, sant'Anselmo, la scolastica; e poi ancora Cartesio, Spinoza, Locke, Leibniz, Wolff, Hume, Kant, Fichte, Schelling, Jacobi, Herder; e altri punti di vista filosofici. È la « patologia del pensiero », com'è stata chiamata, con significato alquanto diverso dal mio, da uno scrittore inglese: è la polemica, con la quale ogni filosofia afferma e mantiene la sua vita contro le altre filosofie, piú o meno discordanti e avverse.

Questa polemica, se ben si guardi, si può condurre in due modi distinti, uno dei quali presuppone l'altro come sua base. Le diverse filosofie, e i loro punti di vista parzialmente erronei, possono essere studiati nella loro individualità, nella forma determinata che presero presso i varî pensatori nei varî tempi, e secondo l'ordine cronologico; e si ha cosí la Storia della filosofia (che è storia e critica insieme, come ogni vera storia). Ovvero si studiano le possibilità universali degli errori filosofici, le fonti perpetue di essi, che nascono dalla confusione della filosofia con le altre varie attività dello spirito umano; e, in questo caso, la polemica contro gli errori è la filosofia stessa, l'intero sistema; giacché solo dal sistema interamente svolto risultano chiari i motivi degli errori. Una polemica contro gli errori potrà collocarsi, per comodo letterario, ora a capo, ora nel mezzo, ora alla coda di una teoria

filosofica; ma, logicamente, essa è inscindibile dalla filosofia stessa; perché, diceva Bacone, come la linea retta misura sé stessa e la curva, cosí « *verum index sui et falsi* »; o, come si dice comunemente, ogni affermazione è insieme negazione. Questa critica, che è l'intero sistema, è poi la base vera di quell'altra critica, che è la storia della filosofia.

Hegel, con le tesi affermative della sua filosofia, assolse magnificamente il cómpito della critica degli errori filosofici: di certo, nei limiti del suo sistema, ossia fino a quel segno in cui gli errori stessi del sistema gl'impedirono di vedere piú oltre negli errori altrui; ma, ad ogni modo, con tale larghezza e ricchezza come nessun altro filosofo seppe mai, salvo Aristotele. Il quale sta per l'appunto, di fronte allo svolgimento anteriore del pensiero ellenico, come Hegel di fronte a tutta la filosofia svoltasi a cominciare dal mondo ellenico, anzi da quello orientale, fino ai suoi tempi: onde piú volte la *Logica* di Hegel è stata paragonata, e messa accanto, alla *Metafisica* di Aristotele [1]. E perciò anche nella *Storia della filosofia* Hegel giunse ad altezze non mai toccate prima di lui, e di rado poi; tanto che egli è considerato come il vero fondatore della storia della filosofia, intesa non piú come storia letteraria o raccolta di materiale erudito, ma come storia interna, come esposizione che la filosofia medesima fa della sua propria genesi nel tempo: come la grande autobiografia del pensiero filosofico.

Ma, a cagione della commessa confusione tra la dialettica e il nesso dei distinti, e del conseguente concetto degli errori come verità particolari, Hegel non si soddisfece

---

[1] « *C'est la seule métaphysique qui existe, avec celle d'Aristote* ». H. Taine, in una lettera del 1851: si veda *Sa vie et sa correspondance* (Paris, 1902), I, 162-3, cfr. 145.

nei due modi indicati, ma tentò un terzo modo, che è quello concretato nella struttura della *Logica*. Qui gli errori sono trattati come concetti distinti, cioè come categorie; e si pretende dedurre, ossia svolgere gli errori, come si deducono e svolgono le categorie, cioè i concetti distinti. Il metodo, che è proprio della verità, viene in essa applicato alla non-verità.

Che cosa doveva accadere in questo tentativo disperato, in questo sforzo violento e spasmodico verso l'impossibile? « *S'il est difficile, c'est fait; s'il est impossible, on le fera* », diceva quel tale ministro-cortigiano dell'*ancien régime*. E fece l'impossibile con l'arbitrio, menando a rovina lo stato e provocando la rivoluzione. Similmente, l'arbitrio regna sovrano nella struttura della Logica, che Hegel congegnò. E comincia dal cominciamento. Hegel si dette sempre grande ambascia circa questo problema del cominciamento, non meno che intorno a quello dell'introduzione da fare alla filosofia (è nota la disputa sul posto che la *Fenomenologia* ha nel sistema: disputa priva di senso). Eppure egli stesso riconosce benissimo che la filosofia è un « circolo »; e con ciò pronunzia implicitamente l'inconcepibilità di un punto d'inizio necessario. Nel circolo, si entra da ogni parte; e cosí nella filosofia: o che si cominci da un concetto dello spirito in genere, procedendo poi per determinazioni, o dal concetto piú semplice procedendo per successive complicazioni, o dal piú complesso procedendo per scomposizione, o da un qualsiasi concetto intermedio andando poi innanzi e indietro; o, infine, da un qualsiasi problema e quesito filosofico e critica di errori, salendo da essi a un intero sistema. Cosí tutti cominciano a filosofare; e questa è la realtà: ciascuno ha il suo primo, τὸ πρῶτον πρὸς ἡμᾶς, e non c'è, sotto questo aspetto dell'apprendimento, un πρῶτον φύσει. La preferenza da dare a un cominciamento piuttosto che ad un altro è,

tutt'al più, questione di convenienza didascalica. Ma, se il problema del cominciamento non ha valore in filosofia, è vero, per altro, che la filosofia, oggettivamente considerata, ha il suo primo, il suo πρῶτον φύσει: un primo, che è insieme l'ultimo, il primo che è circolo, e, per esempio, nella filosofia di Hegel, lo Spirito o l'Idea. Ma nella *Logica*, in quanto esame di una serie di errori, come mai può pensarsi un primo, che sia primo per necessità, un πρῶτον φύσει? Hegel cominciò col puro essere, cioè con l'esame dei sistemi filosofici che definiscono l'Assoluto come semplice essere; e tentò ripetutamente di giustificare questo cominciamento; ma invano. Era un cominciamento come un altro, giustificato quanto un altro; ma ingiustificabile, in quanto si pretenda giustificarlo come il solo. E perché non cominciare dalle filosofie, che pongono la radice delle cose in uno od altro degli elementi cosmologici, l'acqua di Talete o l'aria di Anassimene? O perché non cominciare dalle filosofie sensistiche, per le quali l'assoluto è il relativo, la realtà è il fenomeno? L'essere puro, sia; ma un esame che cominci da esso, ha un principio « comandato », come quello che si pone nelle discipline matematiche. Ovvero il cammino che si segue ha un valore puramente biografico, autobiografico o estetico; ed infatti, la *Fenomenologia*, che comincia dalla certezza sensibile, la *Logica*, che comincia dall'essere puro, prendono qua e là un andamento, che suggerisce il ricordo di qualche romanzo filosofico: dell'*Émile*, o del viaggio dell'Irlandese alla ricerca della migliore delle religioni.

Arbitrario il cominciamento, arbitrario il séguito. Non è agevole tenere a mente la *Logica* di Hegel, salvoché non si ricorra al sussidio dell'apprendimento meccanico: la generazione necessaria delle sue parti manca. Le triadi si seguono alle triadi; ma una triade si lega poi all'altra, come il metodo porterebbe, triadicamente? Non pare. Dopo

la prima triade, di essere, non-essere e divenire, segue la categoria dell'essere determinato (*Daseyn*): ma, perché legame ci fosse, l'essere determinato dovrebbe sorgere come antitesi del divenire, come il non divenire del divenire; e invece Hegel stesso dice, che l'essere determinato corrisponde all'essere puro della sfera precedente. Perciò, la serie delle triadi della *Logica* hegeliana è stata, da qualche critico, interpetrata non come una grande catena ininterrotta, ma come una sola triade fondamentale, nella quale s'inseriscano altre triadi; e se ne potrebbero inserire altre ancora, in aggiunta a quelle che Hegel ha enumerate, e sulle quali si è fermato quasi in via d'esempio. Ma, con siffatta interpetrazione, l'ascensione necessaria per gradi, dal puro essere all'idea (ch'era il disegno della *Logica*) viene dichiarata illusoria. Quel libro, cioè, viene per tal modo considerato come una congerie di critiche, rivolte contro le affermazioni di termini astratti, che vengono risoluti in sintesi dialettiche. E bisognerebbe aggiungere che le critiche non concernono solo gli opposti astratti, ma anche i falsi opposti; e perciò non del tutto a torto è stato notato, nella *Logica*, un certo cangiamento di metodo, via via che si sale dalle prime categorie alle ulteriori. È chiaro che il contenuto della critica cangia, quando si passa dagli errori concernenti l'essere a quelli che si riferiscono all'essenza e al concetto; onde Hegel stesso dice, che « nell'essere si ha un altro e un trapassare in altro; nell'essenza, l'apparire nell'opposto; e nel concetto, la distinzione del singolo dall'universalità, la quale come tale continua in ciò che è distinto da lei, ed è, col distinto, in relazione d'identità » (*Enc.*, § 240).

Se nella *Logica* di Hegel non si ha la connessione necessaria fra le parti, appaiono per altro in essa gli effetti delle tendenze proprie del contenuto di pensiero, che è stato costretto in quegli schemi quasi in letto pro-

custeo. Quel contenuto, come si è già detto, non poteva essere svolto se non o in forma di esposizione di un compiuto sistema filosofico (e, in questo caso, come una filosofia dello spirito), o in forma di una storia della filosofia. E la trattazione della *Logica* si avvicina, qua e là, ora all'uno ora all'altro tipo; e, per esempio, un tentativo di storia della filosofia si scorge nell'ordine delle prime categorie, in cui successivamente compaiono Parmenide, Eraclito, Democrito; e poi di nuovo, in altre parti, Cartesio, Spinoza, Kant: la parte prima della dottrina del concetto contiene la critica dell'analitica aristotelica; la parte seconda, la critica della monadologia leibniziana. Piú vigorosa è la sua tendenza a trasformarsi in una filosofia (speculativa, e non empirica) dello spirito; cioè, delle singole forme conoscitive e pratiche, nel loro nesso necessario. Cosí, nella dottrina dell'essere (sezione della quantità) è la gnoseologia del procedere aritmetico; nella dottrina dell'essenza, la gnoseologia delle scienze naturali; nella dottrina del concetto (prima sezione), la logica del concetto, del giudizio, del sillogismo; e poi (sezione terza), la logica piú propriamente filosofica: nelle parti relative all'oggettività si chiariscono i concetti di meccanismo e chimismo, e in quelle relative alla teleologia e alla vita, è un abbozzo di filosofia della natura; la filosofia pratica spunta nei paragrafi circa il volere (sezione dell'Idea). Perfino l'estetica non è del tutto esclusa: nel compendio di logica, che si trova nella *Propedeutica* del 1808-1812, alla categoria della « Vita » si congiunge quella del « Bello » [1]. Perciò anche, è impresa disperata tener distinte fra loro le varie parti del sistema di Hegel: la *Logica* anticipa la *Filosofia dello spirito*, questa ripiglia i temi della *Logica*,

---

[1] *Philosophische Propädeutik*, ed. Rosenkranz, 2.° corso, § 10 (in *Werke*, XVIII, 120).

la *Filosofia della natura* svolge le dottrine dell'essere e dell'essenza; le parti della *Logica*, relative al meccanismo, al chimismo e alla vita, anticipano la *Filosofia della natura*: la *Fenomenologia dello spirito* contiene tutto il sistema in un primo abbozzo (quando non si tenga conto del *System der Sittlichkeit*, che Hegel non pubblicò, e che fu l'abbozzo primissimo).

Contenuto concreto, preso dalla storia della filosofia, e in misura maggiore dalla filosofia dello spirito, ed ordinamento violento e arbitrario, imposto dalla falsa idea di una deduzione a priori degli errori: ecco con qual sembiante a me appare la *Logica* hegeliana. L'ordinamento danneggia il contenuto; e, cosí dicendo, e riconfermando cosí la condanna dell'assunto hegeliano che prende corpo nella *Logica*, s'intende non già dannare alla morte e all'oblio quel ricchissimo dei libri, che portano siffatto titolo; ma anzi dargli le condizioni favorevoli perché viva ed eserciti la sua profonda efficacia sulle menti. Chi prenda tra mano la *Logica* di Hegel col proposito d'intenderne il nesso, e, anzitutto, la ragione del cominciamento, dovrà, dopo un po', deporre quel libro, disperato d'intendere, o persuaso, che si trova innanzi a un ammasso di astrattezze senza significato. Ma chi, come il cane di Rabelais, « bestia filosofa », invece di lasciare stare l'osso, lo addenti or di qua or di là, lo stritoli, lo sminuzzi e lo succi, si ciberà alfine del sostanziale midollo. Hegel, e al suo cenno gli scolari, hanno insistentemente additato la porta, per cui s'entra nella *Logica*: l'essere puro, da cui si deve passare via via pei vestiboli e su per le scale del niente, del divenire, dell'essere determinato, del qualcosa, del limite, del cangiamento, dell'esser per sé, ecc. ecc.; per giungere alla cella riposta della Dea, o dell'Idea. Ma invano procurerà d'entrare nel palagio colui che si ostini a picchiare

a quella porta, e creda alla fallace indicazione fornitagli, che tale e non altra debba essere la porta e la scala. Quella porta, indicata come la sola, è una porta chiusa, anzi una porta finta. Prendete il palagio d'assalto da tutte le parti; e solo cosí perverrete all'interno, penetrerete fino al santuario. E può darsi che vediate colà il volto della Dea irraggiarsi di un benevolo sorriso, guardando alla « santa semplicità » di molti suoi devoti.

VI

La metamorfosi dei concetti particolari in errori filosofici

I. L'arte e il linguaggio (Estetica)

L'altra conseguenza, il secondo contraccolpo dello scambio tra sintesi degli opposti e rapporto dei distinti, non fu meno grave. A cagion di quello scambio, Hegel si tolse il modo di riconoscere l'autonomia, e di attribuire il loro proprio e giusto valore alle varie forme dello spirito. Confuso l'errore con la verità particolare, come gli errori filosofici erano diventati per Hegel verità particolari, cosí le verità particolari dovevano accomunarsi con gli errori e diventare errori filosofici: perdere ogni loro misura intrinseca, venire ragguagliate alla stregua della verità speculativa, ed essere trattate come nient'altro che forme imperfette di filosofia.

Perciò Hegel non giunse a riconoscere compiutamente l'indole né dell'attività estetica, né di quella storiografica, né di quella naturalistica: vale a dire, né dell'arte, né della storia, né delle scienze fisiche e naturali.

Senza dubbio, le pagine di Hegel intorno all'estetica sono animate da un gran senso artistico; e, nell'insieme, vi domina la tendenza a fare dell'arte un elemento primario della vita dell'umanità, un modo di conoscenza e di ele-

vazione spirituale. Siamo portati, da quelle pagine, ben di là e ben piú in alto della veduta volgare, per la quale l'arte è un accidente superfluo della vita reale, un diletto, un giuoco, un passatempo; ovvero un semplice mezzo pedagogico, empirico e relativo. Pel costante contatto, nel quale la speculazione hegeliana si tenne col gusto e con le opere d'arte, e per la dignità che riconobbe all'attività artistica, le accadde di operare con efficacia sulle menti e di dare forte impulso allo studio dei problemi estetici. È codesto un merito, che, in parte, essa ha comune con tutte le teorie estetiche del periodo romantico (il gran periodo di fermentazione e rinnovamento per la filosofia dell'arte e per la critica e storiografia letteraria ed artistica), e, in parte, le spetta in proprio, per la ricchezza d'idee, di giudizî, di problemi, che essa porge.

Ma gli elementi di verità, sparsi in copia nell'estetica hegeliana, sono o troppo generici o meramente incidentali e intimamente divergenti dal concetto fondamentale dell'arte, che Hegel accetta, e che è erroneo.

È erroneo, perché Hegel, fisso nel suo pensiero che ogni forma dello spirito (tranne l'ultima e suprema) non sia altro che un modo provvisorio e contradittorio di concepire l'Assoluto, non poté scoprire quella forma teoretica prima e ingenua, che è la lirica o la musica dello spirito, e nella quale non v'ha nulla di filosoficamente contradittorio, perché il problema filosofico non è ancora affrontato, e soltanto se ne pone la condizione. È quella la regione dell'intuizione, della fantasia pura, del linguaggio nel suo carattere essenziale, come pittura, musica o canto, dell'arte in una parola. Quando Hegel comincia la sua meditazione intorno alle fasi dello spirito, egli si trova già a tal punto, che quella regione gli sta dietro le spalle, e pur non si accorge di averla oltrepassata. La *Fenomenologia* prende le mosse dalla certezza sensibile, la forma, al credere

di Hegel, piú semplice di tutte: quella nella quale (egli dice) noi ci comportiamo verso la realtà in modo immediato o ricettivo, senza cangiare nulla in essa e astenendoci da ogni lavorio di concetti. E non dura fatica a mostrare che siffatta contemplazione, la quale sembra la piú ricca e la piú vera, è, invece, la piú astratta e la piú povera: la cosa è ora, e non è piú nel momento dopo; è qui, e, subito dopo, nel qui è un'altra: ciò che solo sopravanza, è l'astratto questo, qui, ora; il resto fugge via. Ma la certezza sensibile, di cui parla Hegel, non è la prima forma teoretica; non è la genuina certezza sensibile, l'αἴσθησις pura e semplice; non è, com'egli crede, la coscienza immediata: è già mista di riflessione intellettiva, contiene già la dimanda sul che cosa sia veramente reale. Alla genuina certezza sensibile (quale si ha nella contemplazione estetica, dove non c'è distinzione di soggetto ed oggetto, non c'è paragone di una cosa con un'altra, non c'è collocazione nella serie spaziale e temporale) è stata sostituita la prima riflessione sulla conoscenza sensibile; ed è naturale che quella prima riflessione appaia imperfetta, e da superare. Hegel dice piú volte che: « il soggetto senza predicato è ciò che, nel fenomeno, la cosa senza proprietà, la cosa in sé, un fondo vuoto e indeterminato: è il concetto in sé stesso, il quale solo col predicato riceve differenza e determinazione ». Ma l'arte è, per l'appunto, soggetto senza predicato; e tutt'altro poi che il nulla e il vacuo della cosa in sé e della cosa senza proprietà. È l'intuizione senza riferimenti intellettuali: è il fremito, che ci comunica una poesia e pel quale ci s'apre la veduta sopra una realtà, che noi non possiamo rendere in termini intellettivi, e non possediamo se non cantandola, o ricantandola, ossia formandola.

Come Hegel non attinge la regione dell'attività estetica e con essa la forma teoretica veramente primaria, egli non

riesce a spiegarsi il linguaggio, che diventa anch'esso, agli occhi suoi, una contradizione organizzata. Infatti, per Hegel il linguaggio è opera della memoria, ch'egli chiama « produttiva », perché produce « segni »; e il segno è esplicitamente definito come un'intuizione immediata, che rappresenta un contenuto « tutto diverso da quello che è il suo proprio ». L'intelligenza imprime, mercé il linguaggio, la sua rappresentazione in un elemento esterno; e perciò la forma del linguaggio è intellettuale: è il prodotto di un istinto logico, che si teorizza poi nella grammatica. Per questa sua forma logica, il linguaggio vuol esprimere l'individuale e non può: « voi volete dire questo pezzo di carta, su cui io scrivo, o meglio ho scritto, questo per l'appunto; e non lo dite. Ciò che voi dite è un universale, il questo ». Cosí il linguaggio, secondo Hegel, confuta sé stesso, assumendo di esprimere l'individuale ed esprimendo invece, sempre, l'universale. — Senonché, all'*omne individuum ineffabile* degli scolastici, che Hegel sembra qui ripetere, bisogna sostituire l'affermazione opposta: *solum individuum effabile* (o correggere la prima con l'aggiunta: *logicis modis ineffabile*). E già come mai pensare che un'attività dell'uomo, qual è il linguaggio, non raggiunga il suo scopo, e si proponga un fine assurdo, e viva nell'inganno, e non possa uscirne? Il linguaggio è radicalmente poesia ed arte: col linguaggio, con l'espressione artistica, l'uomo coglie la realtà individuale, quella sfumatura individuale che il suo spirito intuisce e non rende in termini di concetti, ma come suoni, toni, colori, linee, e via dicendo. Perciò il linguaggio, inteso nella sua vera indole e in tutta la sua vera estensione, è adeguato alla realtà. L'illusione dell'inadeguatezza nasce allorché si chiama linguaggio un frammento di esso, astratto dall'organismo cui appartiene. Cosí la carta, questa carta, di cui io parlo, è non già solo ciò che le parole: « questa carta » esprimono, avulse dal re-

sto e rese astratte; ma ciò che i miei occhi, o meglio, tutto il mio spirito ha presente; e in quanto se lo rappresenta, può rendere, anche esteriormente, col suono, col colore, e via dicendo. Se io dico: « questa carta per l'appunto », gli è perché l'ho innanzi e la mostro agli altri: le parole che mi escono di bocca hanno il loro pieno significato da tutta la situazione psichica nella quale mi trovo, e quindi dall'intenzione e intonazione e gesto, onde le pronunzio. Se le astragghiamo da quella situazione, di certo esse appariranno inadeguate a quell'individuale: ma saranno tali, perché le abbiamo rese noi cosí, mutilandole. Ma Hegel (che non aveva chiara idea della condizione estetica dello spirito) non poteva intendere a fondo il linguaggio, e doveva considerarlo a quel modo mutilato e intellettualizzato, e dichiararlo perciò contradittorio. E, quando dal linguaggio della prosa egli passa, nella sua *Estetica*, a trattare del linguaggio poetico, ricade, dopo qualche tentativo di uscirne, nella vecchia rettorica; anche il linguaggio poetico resta per lui un mero « segno », ed è essenzialmente diverso dalle linee e dai colori della scultura e della pittura, e dai toni della musica.

L'erronea teoria logica circa i concetti distinti nasconde dunque, agli occhi di Hegel, il posto proprio in cui si trova l'attività estetica; e gli suggerisce una filosofia del linguaggio, che porta di necessità a considerare il linguaggio come un errore. Ma non solo il linguaggio viene trattato cosí: l'arte, non riconosciuta al suo vero ufficio, preme poi sulla mente di Hegel, il quale, non sapendo che cosa farne, la trasferisce a un posto che non le spetta e dove anch'essa, come il linguaggio (che è stato prima arbitrariamente distaccato dall'attività rappresentativa ed estetica, con la quale coincide affatto), finisce con l'apparire nient'altro che un'imperfezione e un errore. Passarla sotto silenzio o spacciarsene leggermente (come sogliono i filosofi

naturalisti e positivisti) Hegel non poteva: non glielo consentiva né il suo tempo, né la sua individuale disposizione di spirito, della quale era tanta parte l'interessamento artistico. E sostanzialmente del tempo suo fu la concezione cui egli si attenne. L'attività estetica, che Kant aveva studiato nella terza *Critica*, insieme col giudizio teleologico, come uno dei modi di rappresentarsi la natura, quando si oltrepassi la concezione meccanica delle scienze esatte; che Schiller aveva indicato come il terreno di conciliazione nella lotta tra necessità e libertà, e Schelling concepita come vero organo dell'Assoluto; che, piú tardi, Schopenhauer doveva similmente considerare come contemplazione delle Idee e affrancamento dalla volontà; questa attività, che tutto il periodo romantico ora sostituí, ora sovrappose, ora sottopose alla religione e alla filosofia, anche per Hegel divenne un modo di apprendere l'Assoluto, di risolvere il gran problema filosofico. Nella *Fenomenologia*, ne fa una forma di religione, che è superiore alla religione meramente naturale (la quale adora gli oggetti materiali, i feticci e simili), perché è già un modo di adorare lo spirito come soggetto; nell'*Enciclopedia*, poco diversamente, ne fa la religione della bellezza, un primo grado rispetto alla religione rivelata, inferiore a questa, come questa è a sua volta inferiore alla filosofia. La storia della poesia e dell'arte si atteggia, per conseguenza, nelle lezioni sull'*Estetica*, come una storia della filosofia, della religione e della vita morale dell'umanità: storia degli ideali umani, in cui l'individualità delle opere d'arte, ossia la forma propriamente estetica, passa in seconda linea, o è rilevata solo per incidente.

Se la concezione dell'arte, come travagliantesi nello stesso problema delle religioni e delle filosofie, è comune al suo tempo, ciò che è proprio a Hegel è il rapporto che egli stabilisce tra quelle tre forme: il carattere distintivo,

che assegna all'arte rispetto alla religione e alla filosofia. Hegel non poteva, come altri, fare dell'attività estetica un complemento dell'attività filosofica, che risolva a suo modo i problemi insolubili di questa, e, meno ancora, un'attività, che sia superiore alla filosofica. Il suo presupposto logico lo doveva condurre alla solita soluzione della dialettica, applicata ai concetti distinti: l'attività artistica è distinta dalla filosofica soltanto per la sua imperfezione, soltanto perché coglie l'Assoluto in forma sensibile e immediata, laddove la filosofia lo coglie nell'elemento puro del pensiero. Il che importa, logicamente, che non è distinta nient'affatto; e che l'arte, per Hegel, si riduce sostanzialmente (voglia o non voglia) a un errore filosofico, a una illusoria filosofia. L'arte vera sarebbe la filosofia, che si ripropone il medesimo problema su cui l'altra si travaglia invano, e lo risolve in modo perfetto.

Che tale sia il pensiero genuino di Hegel, è comprovato dal fatto, che egli non ripugna alla conseguenza estrema di questa teoria: allorché la filosofia si è svolta compiutamente, l'arte deve sparire, perché superflua: l'arte deve morire, e, anzi, è ormai già bella e morta. Se essa è un errore, non è necessaria ed eterna. La storia dell'arte, che Hegel traccia, è diretta a mostrare il successivo dissolversi della forma artistica, la quale, nel tempo moderno, non appartiene piú al nostro vero e alto interesse: è un passato, o una sopravvivenza del passato. Questo grandioso paradosso illumina l'errore estetico di Hegel in tutti i suoi contorni; e, meglio forse di ogni altro esempio, chiarisce l'errore dello stesso presupposto logico. È stato detto, a difesa di Hegel, che la morte dell'arte, della quale egli parla, è quell'eterno morire, che è un eterno rinascere: quale si osserva nello spirito dell'uomo, allorché dalla poesia fa passaggio alla filosofia, dall'intuizione si eleva all'universale, scolorandosi allora ai suoi occhi il mondo delle in-

tuizioni. Ma, contro codesta interpetrazione, sta il fatto, che Hegel parla di una morte dell'arte, non già perpetuamente rinnovantesi, ma proprio da accadere e accaduta, di una morte dell'arte nel mondo storico. Il che è poi in pieno accordo col suo trattamento dei gradi della realtà come se siano serie di opposti, malamente astratti e separati. Posta questa applicazione ch'egli faceva della dialettica, a Hegel non restava altra scelta se non, o sopprimere l'arte mercé quel grandioso paradosso, o conservarla con un'incoerenza non meno grandiosa.

A questo modo si spiega come il sistema di Hegel (il cui principio del concetto concreto, e la dialettica che vi è congiunta, sono di schietta ispirazione estetica) sia apparso non del tutto a torto come un freddo intellettualismo, inconciliabile con la coscienza artistica. E il fraintendimento dell'arte lascia in esso le sue tracce nella trattazione di tutti i problemi nei quali il concetto dell'arte entra come una premessa necessaria e prossima. Hegel è considerato di solito come avversario della logica aristotelica e formalistica; ma bisognerebbe dire, con maggiore esattezza, che fu avversario della logica classificatoria e naturalistica; o, meglio ancora, che si restrinse a svelare l'insufficienza della logica classificatoria e naturalistica a dominare la filosofia. Questo merito gli è stato già da noi riconosciuto; e altro significato non può avere la sua polemica in proposito. « Aristotele (egli dice) è l'autore della logica intellettuale (dell'intelletto astratto), le cui forme concernono solo la relazione dei finiti tra loro, onde in esse non può essere concepito il vero »[1]. Ma il metodo classificatorio non è quel che v'ha di piú caratteristico nella logica di Aristotele e della scuola: l'indirizzo classificatorio si ritrova anche nella logica baconiana o indut-

---

[1] *Gesch. der Philos.* [2], II, 365-8.

tiva. Il caratteristico della logica aristotelica è la sua sillogistica, ossia il verbalismo, la confusione in cui incorre tra pensiero logico e parola, e la pretesa di stabilire le forme logiche, attenendosi alle forme verbali. E questo errore Hegel non criticò né poteva criticare, perché gli mancava lo strumento stesso della critica, che può essere fornito solamente da una valida filosofia del linguaggio. Egli tenta bensí di distinguere tra proposizione e giudizio logico; ma di questa distinzione non gli riesce di addurre giuste ragioni, e dice che una proposizione (per es., « fa caldo ») diventa giudizio solo quando si risponda con essa al dubbio che possa sorgere circa la verità dell'affermazione. La distinzione esatta (la quale consiste nel riconoscere che la mera proposizione non è altro che il parlare stesso, il linguaggio come puro fatto estetico, scevro di logica, benché veicolo necessario del pensiero logico) gli era vietata. Epperò non solo serba la tripartizione di concetto, giudizio logico e sillogismo, e la divisione tra forme elementari e metodologia, tra definizione, divisione, dimostrazione e prova, ma perfino si adopera a distinguere e definire nuove classi di giudizî e di sillogismi.

VII

La metamorfosi dei concetti particolari in errori filosofici

II. La storia (Idea di una filosofia della storia)

Potrebbe dirsi che il non aver inteso l'autonomia dell'arte impedí anche ad Hegel d'intendere il carattere della storia (della storiografia). Ma il vero è che Hegel non poteva rendere piena giustizia a questa forma teoretica, per la ragione medesima per cui non poté all'altra; cioè, per la già detta metamorfosi da lui compiuta dei concetti particolari in errori filosofici. Dal punto di vista logico, i due errori hanno la medesima origine. Psicologicamente, è probabile che il primo spianasse la via al secondo; com'è anche psicologicamente probabile che a produrre il primo contribuisse in qualche misura l'idea che Hegel ebbe della religione, quale forma immaginosa e piú o meno imperfetta della filosofia; il che dové condurlo ad assegnare un'analoga posizione all'arte rispetto alla filosofia.

La storia, diversamente dall'arte, presuppone il pensiero filosofico quale sua condizione; ma, come l'arte, ha il suo materiale nell'elemento intuitivo. Perciò la storia è sempre narrazione, e non mai teoria e sistema, pure avendo nel suo fondo la teoria e il sistema; perciò agli storici s'inculca, da una parte, di studiare scrupolosamente i do-

cumenti, dall'altra di formarsi idee chiare sulla realtà e sulla vita, e in ispecie su quegli aspetti della vita, che essi prendono a trattare storicamente; perciò è sembrato che la storia non possa fare di meno di rigore scientifico, e pure resti sempre opera d'arte. Se tutti i lavori storici si riducono alla loro piú semplice espressione, che è il giudizio storico, ossia la proposizione affermante che « qualcosa è accaduto » (per es., Cesare fu ucciso, Alarico devastò Roma, Dante compose la *Comedia*, ecc.), — si vede, analizzando queste proposizioni, che ciascuna d'esse è costituita di elementi intuitivi, che funzionano da soggetto, e di elementi logici, che funzionano da predicato. I primi saranno (per esempio e all'ingrosso) Cesare, Roma, Dante, la *Comedia* e via dicendo; e i secondi, i concetti dell'uccisione, della devastazione, della composizione artistica, e altrettali.

Dall'accennata gnoseologia storica si desume che ogni progresso del pensiero filosofico si traduce in un progresso della conoscenza storica, intendendo noi ben altrimenti quel che davvero fu il fatto storico della composizione che Dante fece del suo poema, allorché meglio conosciamo che cosa sia poesia e creazione artistica. Ma si desume altresí che sarebbe vana pretesa risolvere quelle affermazioni storiche in astratte affermazioni filosofiche, assorbendo nella mera condizione del fatto il fatto nella sua totalità. La storia può dare luogo a una scienza concettuale di carattere empirico, come quando da essa si passi a una sociologia che proceda per tipi e classi; ma, appunto perciò, non è assorbita da quella scienza concettuale, di cui rimane come presupposto o base. Inversamente, la storia può dare luogo a una filosofia, allorché si passi dalla considerazione storica del particolare agli elementi teorici, che sono in fondo a quella considerazione; ma, appunto perciò, essa non può dirsi assorbita in quella filosofia, che

è il suo presupposto e la sua base. Una filosofia della storia, intesa non come l'elaborazione di codesta astratta filosofia, ma come una storia di secondo grado, una storia ottenuta mercé quell'astratta filosofia, è una contradizione in termini.

Che cosa importa porre siffatta idea di una filosofia della storia, quale storia di secondo grado? Né piú né meno, che l'annullamento della storia. Giacché quel secondo grado, quella postulata considerazione filosofica della narrazione storica, quella storia filosofica, sarebbe poi la vera storia, rispetto alla quale la storia degli storici si svelerebbe come errore, perché costruita con un metodo che non conduce alla verità o, che è lo stesso, non conduce alla piena verità. All'apparire della seconda forma, la prima si dissolverebbe; o meglio, si dissolverebbe appunto perché sarebbe non una forma, ma qualcosa d'informe. L'idea di una filosofia della storia è il disconoscimento dell'autonomia della storiografia, a beneficio dell'astratta filosofia. Ogni volta che si pone quell'esigenza, par di sentir sonare le campane a morto per la storia degli storici. I quali, infatti, — docili di solito, se alcuno li avverta circa un progresso della scienza o della filosofia che possa rischiarare meglio qualche parte della loro opera di narratori, — si ribellano con violenza allorché loro si parla di una filosofia della storia, di non so qual metodo speculativo di conoscere la storia; e si tenta di persuaderli a consegnare il lavoro, nel quale han posto tutto sé stessi, e di cui ogni linea e sfumatura è ad essi cara, nelle mani dei filosofi non storici, che lo rivedranno e compiranno. E la ribellione è ragionevole. A un dipresso come se a un pittore o a un musicista si ordinasse di consegnare, dopo averlo compiuto, il suo quadro o il suo spartito ai filosofi, che lo eleveranno a seconda potenza introducendovi filosofiche pennellate e filosofici accordi.

Hegel doveva porre, e pose, l'idea di una filosofia della storia; e doveva fare, come fece, la negazione della storia degli storici. Ciò era richiesto dal suo presupposto logico. Egli divideva la filosofia in pura o formale (che sarebbe stata la logica, la quale era insieme metafisica), e in filosofia applicata e concreta, comprendente le due filosofie, della natura e dello spirito, nella seconda delle quali rientrava la filosofia della storia; le tre insieme, componevano l'enciclopedia delle scienze filosofiche. Per tal modo, Hegel faceva sua la partizione, tradizionale nelle scuole, della filosofia in razionale e reale, e non già come semplice formola e schema esterno, ma ponendo insieme l'esigenza di una trattazione filosofica dei fatti contingenti della natura e della storia umana. Secondo i chiarimenti che ho premessi, ogni storia potrebbe denominarsi filosofia concreta o filosofia applicata; ma il significato di queste parole non era, per Hegel, altrettanto innocente quanto per noi; giacché per lui esse importavano la recisa distinzione della storia, inclusa nell'enciclopedia filosofica, dalle altre storie tutte, che costituiscono il lavoro degli storici. Nelle sue lezioni sulla filosofia della storia, la distinzione non è dubbia, mettendosi da una parte la storiografia originaria e la storiografia riflessa (suddivisa, la seconda, in istoria generale, prammatica, critica e concettuale), e, dall'altra, la storiografia filosofica, o filosofia della storia.

Che questa storiografia filosofica debba avere un metodo suo proprio, diverso dal metodo della storiografia ordinaria, Hegel afferma, rivendicandole il carattere di costruzione *a priori*. È vero che egli sembra, a volte, indicare con ciò non già un carattere distintivo, ma soltanto l'esigenza di un *a priori* meglio elaborato; notando che anche gli storici ordinarî fanno storie a priori, ossia muovono da certe loro rappresentazioni e pensieri, difettosi e arbitrarî bensí, ma pur sempre *a priori*. Senonché, l'*a priori* ch'egli

introduce, non è poi l'elemento logico, interpretazione dei dati intuitivi, che si è di sopra riconosciuto indispensabile per qualsiasi lavoro storico; è, invece, una storia bella e compiuta, che ha bisogno soltanto di essere rivestita di nomi e di date. « L'unico pensiero (scrive Hegel) che la filosofia porta seco (nell'appressarsi alla storia) è il semplice pensiero della ragione: che la ragione domini il mondo, e che perciò anche nella storia del mondo ci sia un andamento razionale ». Ma si tratta di ben piú di questo, o, meglio, queste parole ricevono il loro significato, quando vediamo tracciare da lui l'andamento necessario della ragione nel mondo storico. La storia del mondo è il progresso nella coscienza della libertà: i suoi singoli momenti e gradi sono i varî spiriti nazionali (*Volksgeister*), i varî popoli; ciascuno dei quali è destinato a rappresentare un sol grado e ad eseguire un sol cómpito nell'azione totale. Hegel, prima di ricercare i dati di fatti, sa già quali essi debbano essere; li conosce anticipatamente, come si conoscono le verità filosofiche, che lo spirito trova nel suo essere universale, e non desume da fatti contingenti. In quello, che è forse il suo maggior lavoro storico, nella *Storia della filosofia*, egli sa *a priori* che la storia della filosofia e il sistema della filosofia sono identici: si tratta di un medesimo svolgimento, che, nel sistema, è rappresentato « puro nell'elemento del pensiero, libero dalle esteriorità storiche »; e, nella storia, ha l'aggiunta di codeste esteriorità (nomi e date). Le prime fasi del pensiero ellenico sono le prime categorie della metafisica, e si succedono col medesimo ordine che hanno in questa.

Si potrebbero opporre a questa nostra interpetrazione della teoria di Hegel circa la filosofia della storia le parecchie dichiarazioni dell'autore sul gran rispetto che si deve ai dati di fatto. Ma bisogna poi esaminare qual valore esse possano assumere o serbare. « Che nella storia

del mondo ci sia un andamento razionale (egli dice) conviene che si mostri nella considerazione della storia stessa...: dev'essere un risultato: bisogna prendere la storia com'è, e procedere storicamente ». Alla filosofia l'accidentale è estraneo; e la storia (dice altrove) « deve calare l'universale nell'individualità empirica e nella realtà effettuale: l'idea è la sua essenza; ma l'apparizione dell'idea è nell'accidentalità e nel campo dell'arbitrio ». Ma, se l'accidentalità e l'individualità sono davvero estranee alla filosofia, se non si può conoscerle fuorché empiricamente, della storia non si può fare la filosofia *a priori*, ma, per l'appunto, solamente la storia. E, se si fa una filosofia della storia, quell'accidentale e individuale, e quel metodo storico ed empirico, vengono disconosciuti e rifiutati. Dal dilemma non si esce. Raccomandare di tener conto dei fatti, o anche riconoscere che lo studio dei documenti è il punto di partenza indispensabile per la storia, sono parole; quando poi, in conseguenza dei principî stabiliti, di quei fatti e di quei documenti non si sa qual uso fare. Gli scolari di Hegel, che hanno creduto di salvare capra e cavoli, col sostenere nella storia il metodo speculativo e insieme il metodo filologico, non hanno salvato né l'uno né l'altro. È ingenuo affermare che una medesima attività si compia con due metodi diversi; giacché il metodo è intrinseco all'attività, e duplicità di metodi vuol dire duplicità di attività: peggio che ingenuo, far che i due metodi si alternino e soccorrano a vicenda, come se fossero due individui, due amici e compagni di ufficio. Altra volta, Hegel sembra intendere il suo schema a priori come nient'altro che un'anticipazione all'ingrosso di ciò che dà la storia effettiva: « si può credere (scrive nella *Storia della filosofia*) che la filosofia nei gradi dell'idea debba avere un ordinamento diverso da quel che hanno questi concetti, che si sono prodotti nel tempo; ma nel-

l'insieme (*im Ganzen*) l'ordinamento è il medesimo ». Altra volta ancora tempera la sua affermazione in modo che quasi non ne resta piú nulla. Cosí, affermando l'identità del sistema filosofico e della storia della filosofia, osserva: « La filosofia, che è ultima nel tempo, è insieme il risultato di tutte le precedenti, e deve contenere i principî di tutte: essa è perciò — beninteso, se è davvero una filosofia, — la piú sviluppata, ricca e concreta ». La riserva della parentesi finisce con l'affermare tautologicamente, che la filosofia piú sviluppata, ricca e concreta, è, non già l'ultima nel tempo, ma quella che è davvero una filosofia; potendo apparire ultimo nel tempo un sistema filosofico, che costituisca un regresso. Che cosa concludere da tutto ciò? Che Hegel non abbia mai avuto in mente una filosofia della storia a priori, la cui idea è pure strettamente connessa con la sua trattazione dialettica dei distinti? No; ma piuttosto che l'errore è contradizione; e che la tesi erronea di Hegel di una filosofia della storia (di una storia ideale, non già eterna ma nel tempo) si mostra tale anche per le involontarie contradizioni in cui Hegel si avvolge. Non si può certamente concluderne, che quelle confessioni bastino a sanare i difetti della tesi erronea e a cangiarla in vera.

Che la filosofia della storia, cosí ideata, non soffra accanto a sé la storia propriamente detta, e la neghi, non solo si deve aspettare come conseguenza del suo principio, ma appare anche, con sufficiente chiarezza, da parecchie proposizioni di Hegel. E già il fatto stesso ch'egli definisca la filosofia della storia « la contemplazione pensante della storia » (ricordando, subito dopo, che il pensiero è ciò che solo distingue l'uomo dall'animale), viene a confermare che la storia come tale, o non è, secondo lui, un pensiero, o è un pensiero imperfetto. Ed è anche significativo l'atteggiamento di antipatia e di disprezzo, che egli prende con-

tro gli storici di professione; press'a poco, come se un filosofo dell'arte se la pigliasse coi poeti e coi pittori di professione. Ma sopra tutto è da avvertire quel che dice del materiale di fatti, che lo storico deve elaborare. Per la storia hanno valore, a suo giudizio, soltanto quei fatti, che rappresentano il movimento dello spirito, la storia dello Stato. I rimanenti fatti particolari « sono una massa superflua, che, a raccoglierli fedelmente, ne vengono oppressi e oscurati gli oggetti degni della storia; la caratteristica essenziale dello spirito e dei tempi è contenuta sempre nei grandi avvenimenti. Perciò un giusto sentimento ha condotto a rinviare simiglianti rappresentazioni del particolare ai romanzi (quali sono quelli celebri di Walter Scott, ecc.): è da tenere prova di buon gusto il congiungere i quadri della vita inessenziale e particolare con una materia parimenti inessenziale, quale il romanzo la trae dai fatti privati e dalle passioni soggettive. Nell'interesse della cosiddetta verità, mescolare le picciolezze individuali del tempo e delle persone nella rappresentazione degli interessi generali è, non solo contro il giudizio e il gusto, ma contro il concetto della verità oggettiva; per la quale è vero per lo spirito solo ciò che è sostanziale, e non già la vacuità di esistenze esterne e di accidentalità; ed è perfettamente indifferente che tali cose insignificanti siano documentate formalmente, o che, come nel romanzo, siano inventate in modo caratteristico e attribuite a questo e quel nome, a queste e a quelle circostanze ». Chi mediti queste parole, vi troverà anzitutto la perniciosa distinzione tra fatti e fatti, fatti storici e fatti non storici, fatti essenziali e fatti inessenziali, che si è vista poi ricomparire molte volte presso gli scolari di Hegel: da Eduardo Gans, che, pubblicando per l'appunto le lezioni di filosofia della storia del maestro, ripeteva che codesta disciplina perderebbe di dignità se dovesse impacciarsi della

micrologia dei fatti, e che per conseguenza a lei spetti mostrare la necessità, non di tutti i fatti, ma solo delle grandi epoche della storia e dei grandi gruppi di popoli, abbandonando il resto alla storia meramente narrativa; via via fino a quello hegeliano italiano, che ebbe a sostenere, alcuni anni fa, in una nota polemica, esser necessarî i documenti per istabilire in quali carceri fu successivamente rinchiuso Tommaso Campanella, o quanti giorni ed ore soffrí la tortura: ma non già poi per determinare il significato storico del suo pensiero e della sua azione. Questa seconda cosa si dedurrebbe *a priori* dall'idea del rinascimento, della chiesa cattolica, della riforma luterana e del concilio di Trento. Con siffatte distinzioni, anziché salvare come necessarî per la storia vera una classe di fatti, si vengono a gettare via come inutili tutti i fatti, la nozione stessa di fatto. Giacché, per quale altra ragione i fatti *a*, *b*, *c*, *d*, *e* sarebbero inessenziali e superflui, se non perché individuali e contingenti? E non sono egualmente contingenti e individuali i fatti *f*, *g*, *h*, *i*, *k*, *l*, che si vuol dichiarare essenziali e indispensabili? Se è un fatto contingente che Napoleone patisse di cancro allo stomaco, non saranno anche contingenti il 18 brumaio e la battaglia di Waterloo? e non sarà contingente tutta l'epoca della Rivoluzione e dell'Impero? E cosí via via (giacché l'individualità e la contingenza si estendono a tutti i fatti), sarà contingente l'intera storia del mondo. Viceversa, se la rivoluzione francese e il 18 brumaio e Waterloo furono fatti necessarî, non si vede il modo di negare la necessità a Bonaparte, che fu attore del dramma; e a Bonaparte, proprio come era costituito nella realtà effettiva: con le sue forze e con le sue debolezze mentali e fisiche; con la sua resistenza alle fatiche negli anni giovanili, onde poteva restare ritto a cavallo intere giornate e piegato sul tavolino di lavoro notti intere; e col suo mal

di stomaco degli anni maturi. Come la realtà non ha né nócciolo né corteccia ed è di un sol getto, come l'interno e l'esterno sono tutt'uno (ed Hegel ce l'ha insegnato); cosí la massa dei fatti è una massa compatta, che non si sdoppia in nucleo essenziale e corteccia inessenziale, in fatti intrinsecamente necessarî ed esteriorità superflue. Quando codeste distinzioni si adoperano nel linguaggio ordinario, s'intende sempre riferirsi a determinate rappresentazioni storiche, rispetto al tema delle quali, e solo rispetto a quel tema determinato, certe masse di fatti appaiono superflue; e la distinzione è cosí evidentemente relativa che, cangiandosi i punti di vista, passandosi da un tema all'altro, ciò che prima era superfluo, diventa necessario, e ciò che prima era necessario, diventa superfluo.

Ma, nel brano citato, è anche da osservare che Hegel rimanda i fatti, che gli sembrano non storici (e noi diciamo tutti i fatti), al romanzo, cioè a una forma d'arte; e, poiché l'arte per lui era una forma provvisoria che la filosofia dissipa e sostituisce, anche per quest'altra via si mostra la cattiva sorte che la filosofia hegeliana riserba alla storia. Strano a dire! Quella stessa filosofia, che, in forza di una sua dottrina logica, aveva con tanta efficacia rivendicato il valore della storia, delle *res gestæ*, per effetto di un'altra sua dottrina logica era poi messa nell'impossibilità di riconoscere il valore della *historia rerum gestarum*, e quindi delle stesse *res gestæ*. Affamata di storia, nutrita di storia, la filosofia di Hegel faceva poi, senza rendersene ben conto, la propaganda del digiuno. E la contradizione si manifestò alla luce del sole, agli occhi di tutti; giacché, come dalla scuola di Hegel uscí una serie di grandi scrittori di storie, dalla stessa scuola vennero fuori i piú petulanti e comici dispregiatori della storia e dei fatti, che si siano mai visti al mondo.

VIII

La metamorfosi dei concetti particolari in errori filosofici

III. La natura (Idea di una filosofia della natura)

Piú difficile cómpito era certamente intendere i veri confini, cioè l'indole vera, delle discipline naturali e matematiche. Dal rinascimento in poi si assisteva a un continuo aggrandirsi di quella che fu detta la scienza sperimentale e matematica, la scienza esatta della natura; la quale sempre piú dominava gl'intelletti e la vita stessa. La speculazione filosofica piegava innanzi alla scienza esatta; o ne riceveva in qualche modo l'impronta, come si vede in molte parti dei sistemi di Cartesio, di Spinoza, di Leibniz. Il sensismo e il materialismo del secolo decimottavo erano stati l'ultima conseguenza di quel predominio dell'ideale naturalistico.

Vero è che, quando la mente di Hegel si formava, era già cominciato un movimento di reazione e di dubbio; e (per non parlare di Vico, che di nuovo dovrebbe essere qui ricordato), in Germania da piú parti si andava mettendo in chiaro, che la scienza esatta della natura è inadeguata a raggiungere la realtà reale, il fondo delle cose. Filosofi, tutti armati di matematica e di conoscenze empiriche, come Kant, analizzando i metodi delle scienze esatte e ti-

rando le conclusioni, proclamavano i limiti della conoscenza scientifica, e rimandavano i problemi essenziali alla ragion pratica, e all'intuizione estetica e teleologica. Altri filosofi, come Jacobi, studiando il piú insigne monumento di scienza esatta applicata ai problemi speculativi, la filosofia di Spinoza, mostravano che, col metodo delle scienze finite, non si esce dal finito; e Dio e l'infinito e i problemi morali dichiaravano perciò di pertinenza del sentimento e del sapere immediato. Poeti, artisti e letterati, nel tempo dello *Sturm und Drang*, sentivano il freddo e il vuoto dell'intellettualismo dell'*Aufklärung*; e, come Goethe, aspiravano alla visione di una natura tutta animata, che si sarebbe rivelata solo a chi la contemplasse con animo simpatico.

Ed Hegel accoglieva quest'eredità critica, e le dava energica espressione, con lo stabilire, come si è già accennato, la diversità del metodo della filosofia, rispetto a quello delle discipline matematiche e naturali.

Pure, in tutto codesto movimento, che sembra cosí avverso all'ideale delle scienze esatte, quell'ideale stesso spiega la sua forza e grava col suo peso. Giacché, per esempio, se Kant nega alla scienza esatta la possibilità di risolvere i problemi essenziali, è anche certo che, per lui, sola scienza che l'uomo possa raggiungere è, per l'appunto, quella esatta; e le soluzioni, che propone con altro metodo, non hanno per lui valore conoscitivo o di pensiero; cioè, non hanno vero valore. Se Jacobi critica il metodo delle scienze finite rispetto alla conoscenza di Dio, non resta men saldo, per lui, che sola forma di conoscenza è quella delle scienze finite; perché l'altra non è poi conoscenza, non si traduce in forma di pensiero, e rimane « sentimento ».

In Hegel, e nel suo immediato predecessore Schelling, le cose parrebbero configurarsi diversamente, perché entrambi

essi ponevano come vera conoscenza quella dell'intuizione intellettuale e dell'idea. Ma, indagando piú addentro, si scopre, in entrambi, il medesimo preconcetto (che potrebbe dirsi il preconcetto moderno per eccellenza) a favore delle scienze esatte, atteggiato per altro in un modo nuovo. Invece di escludere le scienze esatte dalla filosofia, e considerare la filosofia come non capace di esattezza scientifica, Schelling ed Hegel considerano le scienze esatte come non sufficientemente scientifiche e le includono nella filosofia, che le elabora rendendole scientificamente rigorose e fornendole di necessità interiore. Kant e Jacobi, ciascuno a suo modo, facevano delle scienze esatte una non-filosofia, e della filosofia una non-scienza; Schelling ed Hegel fanno delle scienze esatte una semifilosofia, e della filosofia la vera scienza. Sono due soluzioni diverse di un problema, pel quale si accettano i medesimi presupposti; e principale tra questi la persuasione, che le scienze esatte abbiano valore teoretico, ossia che i loro concetti siano formazioni logiche piú o meno perfette.

Ora, per comporre definitivamente il dissidio tra scienza esatta e filosofia, per riconoscere i diritti rispettivi dell'una e dell'altra, conveniva seguire tutt'altro procedimento. Finché il metodo naturalistico e il metodo filosofico si consideravano come due metodi della verità scientifica, la lotta era inevitabile: per la ragione già ricordata, che una determinata attività ha un sol metodo intrinseco, il suo proprio; onde, ammesso come scienza il primo metodo, il secondo veniva infirmato e doveva cadere, la filosofia doveva essere eliminata. Per converso, ammesso come solo metodo di verità quello speculativo, l'altro restava un mero tentativo, grossolano e contradittorio, del primo metodo, e doveva cedere di fronte al metodo speculativo, compiutamente sviluppato: le discipline naturalistiche e mate-

matiche dovevano venire sostituite dalla filosofia, dacché erano una mediocre filosofia che non poteva reggere accanto alla buona. D'altra parte, la via di uscita di Kant o di Jacobi, il rinvio della filosofia alla ragion pratica o al sentimento, al non-teoretico, era ormai chiusa; dopo che s'era dimostrata la capacità del pensiero a risolvere i problemi della realtà, e s'era scoperta la logica filosofica. Non restava, dunque, altra via aperta che quella di rinviare al non-teoretico, e cioè al pratico, le discipline naturalistiche e matematiche, la scienza esatta. Questa via è stata tentata ai giorni nostri; e a me sembra che dovrà apparire sempre piú, non solo feconda, ma necessaria.

Non si può dire che Hegel non avesse alcun sentore circa l'indole pratica delle discipline naturalistiche e matematiche. I suoi libri sono ricchi di analisi e di osservazioni, che si potrebbero trapiantare senz'altro nei libri dei modernissimi gnoseologi di quelle discipline. Si leggano le sue pagine sul concetto di legge nelle scienze empiriche: la legge (egli dice) non è altro che l'immagine costante dell'apparizione incostante; talché, nel passare dalle leggi piú particolari alle piú generali, nel ridurle ad unità, si urta in tautologie, nelle quali l'intelletto non esprime la realtà delle cose, ma soltanto la sua propria necessità. Che cosa è il postulato, che nel movimento uniformemente accelerato le velocità sono proporzionali ai tempi, se non la semplice definizione dello stesso movimento uniformemente accelerato? E che cosa sono le tante escogitazioni dei fisici se non asserzioni, che non rispondono né alla realtà empirica né al concetto filosofico, come per es. i pori, dei quali si parla senza che l'esperienza li mostri? Delle forze centrifughe e centripete Hegel osserva che sono un mostro metafisico, che viene semplicemente presupposto, e al quale si vieta di applicare alcun esame intellettuale, facendosi poi che, in modo misterioso, quelle

forze crescano e diminuiscano, e ciascuna acquisti o perda preponderanza. Nelle scienze esatte, si chiama pensabile ciò che è impensabile, perché è falso. « È ben pensabile, come dicono, che un movimento uniformemente crescente e decrescente avvenga in circoli; ma questa pensabilità è nient'altro che una rappresentabilità astratta, che tralascia il carattere determinato di ciò di cui si tratta, e perciò non solo è superficiale, ma falsa ». Allo stesso modo, nelle matematiche si chiama irrazionale soltanto ciò ch'entra in esse di reale e di razionale.

Oltre queste e moltissime altre osservazioni simili, che sono sparse a profusione cosí nella *Fenomenologia* come nella *Logica* e nella *Filosofia della natura*, nelle pagine di Hegel ricorrono di frequente le parole finzioni intellettive (*Verstandesfiktionen*), concezioni arbitrarie (*willkürlich*), per designare le costruzioni dell'intelletto astratto e delle discipline naturali e matematiche. E la finzione e l'arbitrio richiamano per l'appunto all'attività volontaria e pratica; e, giacché quegli arbitrî hanno una storia secolare e sono prodotti di nobilissime fatiche, e sono circondati dalla stima e anzi dall'entusiasmo per la comprovata utilità dei risultati raggiunti, doveva essere evidente che non si poteva parlare di arbitrî in senso dispregiativo, ossia di atti pratici compiuti in servigio di capricci e di male passioni; ma di arbitrî razionalmente giustificabili, ossia di atti pratici legittimi.

Ma c'è un caso nel quale Hegel esplicitamente mostra di riconoscere il carattere non scientifico, e tuttavia legittimo, di quelle costruzioni, cosí come sono e debbono restare; ed è là dove, proponendosi il quesito se sia possibile una matematica filosofica: cioè « una scienza, la quale conosca per concetti ciò che l'ordinaria scienza matematica deduce da determinazioni presupposte secondo il metodo dell'intelletto »; vi risponde negativamente. « La

matematica (egli dice) è la scienza delle determinazioni finite di grandezza, le quali debbono restare e valere nella loro finità e non trapassare; e perciò è essenzialmente una scienza dell'intelletto. Possedendo essa la capacità di essere ciò in un modo perfetto, occorre piuttosto che le si conservi il vantaggio che ha di fronte alle altre scienze della medesima sorta; e non lo si turbi col mescolarvi il concetto, che le è eterogeneo, o gli scopi empirici » (*Enc.*, § 259). « Se si volessero trattare filosoficamente le figurazioni dello spazio o dell'uno (aveva detto nell'edizione precedente dello stesso libro), quelle perderebbero il loro significato e la loro forma particolare: una filosofia di esse diventerebbe qualcosa di logico, o qualcosa di pertinente ad alcun'altra scienza filosofica concreta, secondo che ai concetti venisse attribuito un significato piú concreto ». Egli sapeva, d'altro canto, che « l'aritmetica non contempla i numeri e le loro figure, ma opera (*operirt*) con essi; giacché il numero è la determinatezza indifferente, inerte, e deve esser mosso, e messo in relazione, dall'esterno ». Una volta che si era ammessa una forma di attività, che opera con dati di pensiero ma non li pensa, non ci sarebbe dovuta esser difficoltà a estendere l'osservazione, e, riattaccandovi tutte le altre sparsamente fatte sul procedere non teoretico delle discipline naturali e delle matematiche, giungere a una piú verace teoria circa l'indole genuina della scienza esatta.

Hegel aveva anche ben chiaro in mente un concetto non metafisico, ma meramente gnoseologico della natura, ossia del metodo naturalistico: metodo, che non si applica solo alle cosiddette manifestazioni inferiori della realtà (ai tre regni), ma anche a tutte le restanti (all'*orbis intellectualis*). Cosí egli considerava la teoria del diritto esterno degli Stati di Ugo Grozio come cosa analoga alla filosofia naturale di Newton: la logica aristotelica gli

pareva nient'altro che una scienza naturalistica del pensiero in cui le forme erano descritte e messe l'una accanto all'altra, come nella storia naturale si fa dell'unicorno, del mammouth, degli scarafaggi, dei molluschi; e il medesimo richiamo gli suggeriva, nell'etica, la dottrina delle virtú (*Tugendlehre*). Anche per questa via, egli sarebbe dovuto giungere a riconoscere, che il contenuto delle cosiddette scienze naturali è, non già una parte della realtà, ma un modo di trattazione di tutta la realtà: modo, che sorge e persiste accanto a quello filosofico, appunto perché, infrenato nei suoi proprî confini, non gli fa concorrenza.

Un'altra osservazione caratteristica di Hegel, che menerebbe al medesimo risultato, è l'affermazione, sulla quale egli molto insiste, che la natura, diversamente dall'umanità, non ha storia. Ora, se tutta la realtà è movimento e svolgimento, come mai si può concepire una parte della realtà, che non sia in processo di divenire, insieme col tutto? Ma, in verità, ciò che non ha storia, è la natura nel senso naturalistico; vale a dire, la natura rattrappita e mummificata in ischemi e concetti astratti: altra ragione, che doveva indurre a considerare quegli schemi e concetti come non indirizzati a cogliere la realtà reale. Un critico inglese ha opportunamente notato che la filosofia della storia, ossia la trattazione della storia politica universale, corrisponde, nella *Filosofia dello spirito*, alla sezione dello spirito oggettivo; come alla sezione dello spirito assoluto, che comprende le tre sfere dell'arte, della religione e della filosofia, corrispondono rispettivamente le storie dell'arte, della religione e della filosofia, delle quali altresí Hegel ha dato speciali trattazioni. Cosicché, in quella filosofia dello spirito, la solà sezione dello spirito soggettivo, ossia la psicologia, non ha poi corrispondenza in una trattazione storica: dell'uomo, considerato psicologicamente,

non si dà storia[1]. Ma perché? Appunto perché la psicologia è scienza naturalistica; ed è colpita cosí dalla medesima sterilità storica, riconosciuta alla natura in generale.

Ma, nonostante codeste suggestioni, nonostante le osservazioni che gli accadde di fare e le confessioni che piú o meno consapevolmente gli escono dal labbro, Hegel non concluse nel senso che á noi sembra giusto; non proclamò l'indifferenza filosofica delle discipline naturali e matematiche e la loro piena autonomia; e si volse invece verso la soluzione, che era stata già adottata da Schelling quando aveva ideato una Filosofia della natura. La ragione è ben chiara. Egli era spinto a quella conclusione dal suo presupposto logico. Come l'arte e la storia si erano atteggiate innanzi alla sua mente quali errori filosofici da inverare l'una nella filosofia pura, l'altra nella ideata filosofia della storia; cosí, analogamente, le discipline naturali e matematiche non potevano restare nella loro relativa autonomia di pratiche schematizzazioni della realtà e dell'esperienza, e dovevano essere trattate come conati filosofici ed errori parziali, da inverarsi in una filosofia della natura. « L'antitesi (egli dice) della fisica e della filosofia della natura non è già quella tra un non-pensare e un pensare la natura: filosofia della natura non significa altro che contemplazione pensante della natura; e ciò fa anche la fisica ordinaria, giacché le sue determinazioni di forze, leggi, ecc. sono pensieri; soltanto, quei pensieri nella fisica sono pensieri formali e intellettualistici ». « Nella filosofia della natura non si tratta d'altro che di porre, al luogo delle categorie dell'intelletto, i rapporti del concetto speculativo e, secondo questi, intendere e determinare l'esperienza ». « Non solo la filosofia deve concordare con l'esperienza naturale; ma la nascita e la formazione della scienza filo-

---

[1] Mackintosh, *Hegel and hegelianism*, p. 236 *n.*

sofica ha per presupposto e condizione la fisica empirica ». Egli ben vede che vi sono nelle scienze naturali classificazioni meramente artificiali, dirette soltanto a dare note sicure e semplici pel conoscere soggettivo; ma crede tuttavia che possano sostituirsi con classificazioni « naturali », e gli par di scorgere nelle ricerche dell'anatomia comparata, e nella divisione degli animali in vertebrati e invertebrati, delle piante in mono-e dicotiledoni, e simili, qualche cominciamento di tali classificazioni. Parla altresí sovente di un « istinto della ragione », che si manifesterebbe nelle teorie dei fisici e naturalisti, e pel quale verrebbe in qualche modo anticipato il concetto speculativo. Perciò anche difende, contro il nominalismo naturalistico e matematico di Locke, la realtà dei generi naturali e dei concetti matematici; perciò anche serba fede inconcussa alle « leggi eterne della natura ».

Basta un accenno a mostrare l'insostenibilità di codesta posizione equivoca. Come colui che ai fatti storici vuole applicare la filosofia, non può far altro che narrare la storia (la quale per essere storia dev'essere sempre in qualche modo filosoficamente illuminata); e se poi, innanzi alla storia, è preso dal desiderio di un sistema filosofico, non può se non abbandonare la esposizione storica ed esporre l'astratta filosofia; similmente colui che, innanzi alle scienze naturali, è agitato dal bisogno filosofico, non ha se non due vie per soddisfarlo: secondo che il suo bisogno si volga verso una filosofia concreta, o verso una filosofia astratta. Nel primo caso, dalle discipline naturali e matematiche (e dai loro concetti intellettualistici ed arbitrarî) deve passare alla visione storica delle cose della natura e dell'uomo; nel secondo, deve tornare, puramente e semplicemente, alla filosofia. Ma una filosofia della natura, una filosofia che abbia a fondamento le scienze naturali, è anch'essa (come, per un altro verso, la filosofia della storia) una contra-

dizione in termini; perché importa pensamento filosofico di quei concetti arbitrarî, che la filosofia non conosce, e sui quali per conseguenza non ha presa, né per affermarli né per negarli.

Hegel ripetutamente richiamò l'attenzione sulla differenza tra la sua e la filosofia schellinghiana della natura; rimproverando a quest'ultima di essere fondata sull'analogia tra organico e inorganico, sul paragone di una sfera con l'altra della natura, e svolta con l'applicazione di uno schema prestabilito. Ma anche la filosofia della natura di Hegel non può svolgersi se non per mezzo dell'analogia; sol che in essa l'analogia è data dalle forme del concetto, e vi si parla di giudizio, di sillogismo, di opposti dialettici, e simili. Onde il divario tra le due filosofie, tra la madre e la figliuola, ha, a mio parere, scarsa importanza. Né mi sembra calzante una lode, ch'è stata data alla filosofia naturale di Hegel, di precorrere, col suo concetto del divenire e dell'evoluzione, le scoperte di Darwin. L'evoluzione e la dialettica dei concetti, nella filosofia della natura hegeliana, è meramente ideale; e lascia intatte le specie naturali, anzi ne proclama la fissità. « È stata un'impropria rappresentazione dell'antica, e anche della nuova filosofia della natura, considerare il progresso e il passaggio da una forma e sfera naturale ad una piú alta come un produrre fornito di realtà esteriore; il che, per altro, allo scopo di renderlo piú luminoso, è stato respinto nell'oscurità del passato. Alla natura è propria per l'appunto l'esteriorità, per la quale essa lascia che le differenze si distacchino tra loro e appaiano come esistenze indifferenti: il concetto dialettico, che guida i gradi nel loro progresso, opera nel loro interno. Rappresentazioni nebulose, e, in fondo, d'origine sensibile, come quelle del nascere delle piante e degli animali dall'acqua, e degli organismi animali piú sviluppati dai piú bassi, ecc., debbono essere

escluse affatto dalla considerazione filosofica » (*Enc.*, § 249). Questo è pretto antitrasformismo; e bisognava aspettarselo da Hegel, che non riconosce nessuna storicità alla natura.

Certamente, allorché si parla della fallace idea di una filosofia della natura e si condanna la trattazione che Hegel si propose di fare, non bisogna involgere nella condanna l'intero libro, che porta quel titolo. Il diavolo non è poi cosí brutto come si annunzia; e quel libro di Hegel contiene anche (di solito nelle osservazioni ai paragrafi, epperò nella sua massima parte) una folla di critiche giustissime, che a primo sguardo paiono rivolte contro matematici, fisici e naturalisti, e sono invece contro la metafisica, che quelli mescolano alle loro discipline o mal ricavano da esse. Vale a dire, si rivolgono contro l' « ineffabile metafisica », come Hegel la chiama, che muta in realtà le astrazioni matematiche e naturalistiche, le forze, i pori, gli atomi, e via discorrendo. In tutto ciò Hegel ha buon giuoco; e non si può non dargli vivo assenso.

Questa polemica è anche la sola parte giusta delle violente invettive contro Newton, ossia contro la cattiva metafisica, che Newton (per quanto avesse ammonito: « Fisica, guárdati dalla Metafisica! ») introduceva o suggeriva. — Nel resto, le invettive di Hegel documentano l'ostilità, che l'idea di una filosofia della natura recava seco contro i naturalisti e matematici; come già l'idea di una filosofia della storia importava una certa ostilità contro gli storici di mestiere. L'ostilità, come si è detto, non nasceva da disprezzo per quelle discipline; anzi, da troppo amore, dall'idea troppo alta e filosofica, che Hegel se ne faceva ancora, e che lo rendeva severo verso i loro cultori. Epperò la sua *bête noire* doveva diventare colui, che era il massimo rappresentante della moderna scienza esatta. Contro Newton, Hegel accumula critiche e accuse e sarcasmi, dalla dissertazione *De orbitis planetarum* fino all'ultima

edizione dell'*Enciclopedia*. Nella dissertazione, deplora « *illam, quæ a Newtone incepta est, mathematices et physices confusionem* »; e, a proposito della storiella del pomo, osserva scherzosamente che questo frutto fu tre volte fatale al genere umano, cagionando il fallo di Adamo, la distruzione di Troia e, col cascare in ultimo sulla testa di Newton, la rovina della filosofia naturale! [1]. Newton (dice, riassumendo, nella *Storia della filosofia*) ha contribuito massimamente a introdurre nella scienza le determinazioni riflessive delle forze, mettendo le leggi delle forze al posto delle leggi dei fenomeni. Nella fisica e nell'ottica, fece cattive osservazioni e sillogismi anche peggiori. Dall'esperienza giungeva a punti di vista generali; poi li pigliava a fondamento, e costruiva con essi i fatti singoli; e di tal sorta sono le sue teorie. Era un barbaro nell'uso dei concetti; e non si accorgeva mai di adoperare determinazioni di pensiero. Maneggiava i concetti, come si maneggiano pietre e pezzi di legno. Le esperienze e i sillogismi della sua ottica, che si adducono come il piú sublime esempio di tali operazioni nello studio della natura, dovrebbero, invece, servire di esempio del come non si deve né sperimentare né ragionare. A codeste pretese esperienze contrasta la natura; la quale è ben superiore all'idea meschina, che di lei si farebbe chi desse fede a quelle. — Simili sfoghi, che giungono fino all'accusa di mala fede, lanciata contro Newton (il quale avrebbe consapevolmente alterato i risultati di alcune esperienze), hanno levato scandalo, e sono stati giudicati con grande severità. Ma, pur facendo qualche piccola parte all'elemento passionale che può esservisi mescolato; e pure rinunziando a scusare Hegel col ricordare com'egli in queste critiche, e anche

---

[1] « . . . *universæ generis humani, deinde Troiæ miseriæ principiis pomum adfuisse, malum et iam scientiis philosophicis omen* » (in *Werke*, XVI, 17).

nella violenza del linguaggio, fosse all'unisono con alcuni insigni suoi contemporanei, e principalmente con Goethe, — è certo che, sostanzialmente considerando, tanto ciò che vi ha di giusto, quanto ciò che nella polemica si nota di esagerato e d'ingiusto, è semplice conseguenza logica della posizione filosofica di Hegel di fronte all'intellettualismo della scienza esatta.

Anche nella filosofia della natura, come nella filosofia della storia, Hegel non osò mai risolversi a dichiarare del tutto errato il metodo empirico e positivo, e pienamente sostituibile con quello speculativo. Per lui, le scienze empiriche, costruendo le loro leggi e i loro concetti, vengono incontro (*entegegenarbeiten*) al lavoro del filosofo, al quale porgono il materiale pronto e mezzo elaborato; ed egli raccomandava, come s'è visto, l'accordo tra fisica e filosofia. Dichiarazioni della stessa sorta sono state ripetute anche dagli scolari di Hegel, quali il Michelet, il Rosenkranz, il Vera: quest'ultimo paragona i fisici ai manovali e il filosofo all'architetto, e dice che « *la physique rassemble et prépare les matériaux, que la philosophie vient ensuite marquer de sa forme* ». Ma codeste sono frasi, animate di molta impertinenza contro i fisici, e tuttavia vuote di ogni contenuto. Giacché, infatti, o si pensa che il metodo empirico sia in grado di porre alcune leggi, alcuni generi, alcuni concetti, alcune verità insomma; e allora non si riesce a intendere perché mai le altre leggi, generi, verità e concetti, e il sistema totale di essi, non siano raggiungibili con lo stesso metodo: quell'attività medesima, che pone il primo concetto naturalistico, mostra con ciò la capacità a porre gli altri e il tutto; come l'attività poetica, che forma il primo verso, è quella medesima, che compie l'intero poema. Ovvero si pensa che il metodo empirico non sia capace di nessuna verità, per quanto piccola; e, in tal caso, il metodo speculativo non

solo non ha necessità dell'altro, ma non può trarne nessun aiuto. Far concessioni di parole alla fisica e al metodo empirico, non è serio; e giustamente non ha contentato nessuno. Hegel, considerando le scienze esatte come una semifilosofia, le negava interamente e le assorbiva nella filosofia; la quale assumeva, per tal modo, tutti i diritti e tutti i doveri di quelle. E, avendo posto un cosí gran carico sulle spalle della filosofia, non gli era poi lecito di alleggerirlo col tentare di riversarlo di nuovo, in parte, sulle scienze empiriche, ormai per lui annullate e inesistenti. Tutti i diritti e tutti i doveri: alla filosofia, e non all'empiria, toccava ormai provare e giustificare l'esistenza di questo o quel fatto particolare della natura; alla filosofia scoprire astri, forze fisiche, corpi chimici, elementi fisiologici, specie ignote di animali e vegetali. Quel povero diavolo di Krug era (pare che bisognerebbe ormai convenirne) semplice portavoce del buon senso, quando richiedeva dalla filosofia naturale di Schelling, che deducesse la luna coi suoi caratteri; o una rosa, un cavallo, un cane; o anche soltanto la penna con la quale lui, Krug, scriveva in quel momento. Hegel, dai primi agli ultimi suoi scritti [1], lo sbeffeggiò e presentò come un personaggio comico, e sarà stato forse tale; ma ciò non toglie che la risposta di Hegel all'obiezione di Krug sia, sotto l'apparente disinvoltura, impacciata ed ambigua. Perché Hegel, da una parte, sembrava dire che le cose di quella sorta, i fatti individuali (e tutti i fatti sono poi individuali), non appartengono alla filosofia; dall'altra, che la deduzione è ben possibile, ma che la scienza ha ora cómpiti ben piú urgenti che non la deduzione della penna da scrivere del signor Krug. E, come Krug, aveva ragione l'illustre fisiologo e medico na-

---

[1] Si veda un articolo del 1802, in *Werke*, XVI, 57-9; e cfr. *Encicl.*, § 250 *n.*

poletano, Salvatore Tommasi, il quale all'hegeliano De Meis, assertore insistente di non so quale fisiologia e patologia speculativa, rispondeva, non senza fastidio: che egli sarebbe stato disposto a volgere l'attenzione al metodo raccomandatogli, quando, per mezzo di esso, si fosse raggiunta una qualsiasi scoperta di medicina: per esempio, la cura diretta della pulmonite.

Il tentativo, dunque, di attaccarsi ai panni delle scienze empiriche, dopo averle licenziate, non ha altro significato, come di sopra si è detto pel caso della storia (e storica è la base delle scienze naturali), se non di dare la riprova che la tesi di Hegel è falsa: non già di sanarne il falso e renderla vera. Ma l'analogia non finisce qui. Se Hegel, disperato di poter mai razionalizzare interamente la storia come richiedeva la sua idea di una filosofia della storia, finí col tagliar via arbitrariamente una parte dei fatti storici, che gli sembrava piú imbarazzante del resto, e rinviarla al romanzo; lo stesso egli fece per le scienze naturali, innanzi alle tante classi e specie di fatti naturali, innanzi alle infinite apparizioni della realtà, innanzi a quelli che si chiamano casi rari, eccezioni, esseri straordinarî. La sua trovata è deliziosa: è quella dell'impotenza della natura (*die Ohnmacht der Natur*), della debolezza, del deliquio, degli svenimenti di questa, nell'aspro cómpito di attuare la razionalità del concetto! Ma noi, come non ci siamo lasciati persuadere, nel campo della storia, a gettar via una parte dei fatti, avendo appreso da Hegel stesso che il fatto è sacro; cosí, ora, dopo aver appreso da lui che la ragione è nel mondo, non ci acconceremo a credere, che una parte della realtà sia ribelle o inerte innanzi alla ragione. E quella che qui vien chiamata impotenza della natura, ci si chiarisce come nient'altro che l'impotenza della Filosofia della natura, ideata da Schelling e da Hegel, a tener fede al suo proprio programma.

IX

La costruzione delle false scienze e l'applicazione della dialettica all'individuale e all'empirico

Hegel avrebbe potuto porre l'idea di una filosofia della storia e di una filosofia della natura, vagheggiarle, inculcarle, difenderle; e non farne altro. Si può enunciare un programma, e poi non risolversi a eseguirlo: cosa che accade spesso, particolarmente quando il programma è periglioso. I sistemi e i libri, che non sono andati oltre le introduzioni e i preliminari, non sono pochi, neppure nella letteratura contemporanea, e tra quelli annunziati con maggiori vanti: quasi varrebbe la pena di farne l'istruttivo catalogo. Ma Hegel non lasciò la filosofia della storia e la filosofia della natura come idee in aria; e costruí effettivamente l'una e l'altra. In questo passaggio all'attuazione, egli doveva sforzarsi di trattare i fatti individuali e i concetti empirici come concetti filosofici particolari; e, poiché a questi aveva già applicato la dialettica, doveva procedere a trattare dialetticamente i fatti individuali e i concetti empirici.

È codesto il secondo grande abuso, che Hegel fece della sua scoperta dialettica. Per giungere a esso, e metterci in grado di darne l'enunciazione esatta e la genesi, era a noi indispensabile passare attraverso il primo abuso, e

percorrerne le molteplici conseguenze: di alcune delle quali, cioè dell'aver disconosciuto l'autonomia della storia e delle scienze positive, il secondo abuso è, a sua volta, conseguenza. Senza seguire quella via in tutte le sue svolte ed intrighi, non si comprenderebbe come Hegel potesse mai venire in cosí strano pensiero: seguendola, si forma, insieme con l'intelligenza piena del fatto, quasi un sentimento d'ammirazione per l'ingegnosità, che è in quello stretto nesso di errori, pel *method of that madness*, come avrebbe detto Polonio.

Il secondo abuso è il piú comunemente noto; ed ha, piú di ogni altra cosa, contribuito a dare mala fama alla filosofia hegeliana. Se col primo si danneggiavano alcune parti della filosofia, col secondo il danno colpiva o minacciava gli studî storici e le scienze positive; e quelli e queste energicamente reagirono in propria difesa.

Ma non bisogna, a questo proposito, trascurare alcune osservazioni. L'acquistata coscienza dell'erroneità del metodo, che Hegel propugnava e tentava di applicare, ha fatto involgere in una condanna generale tutti i libri di Hegel sulla storia della civiltà e dell'arte, della filosofia e della religione, e sulle varie discipline naturalistiche. Se il metodo è sbagliato (si è detto, con semplicistico ragionamento), quale valore, quale garanzia possono avere i risultati? Quei libri saranno, da capo a fondo, scienza e storia sofisticate. — E perciò, non solo la *Filosofia della natura* non viene mai ricercata e consultata dagli studiosi delle cose naturali, e si è visto perfino qualche traduttore ometterla nella sua versione dell'*Enciclopedia*; ma le stesse trattazioni hegeliane di materia storica sono guardate con diffidenza, e quasi con la paura di macchiarsi al contatto. Ora, quei libri sono da esaminare, come tutti i libri, anche nell'esecuzione e nei particolari; giacché Hegel poté operare, e operò infatti molte volte in essi, contro, o indipendentemente dal suo

programma. Allo stesso modo Goethe, il quale nell'ottica, al dire dei competenti, volle adoperare metodi affatto estranei alla fisica, che gli hanno attirato l'unanime riprovazione degli scienziati della materia, in altre parti delle scienze naturali, come nell'anatomia e nella botanica, compié vere e proprie scoperte [1]. In genere poi, il valore dei libri di filosofia della natura di Schelling, di Hegel e dei loro scolari, cresce man mano che dalle parti piú astratte si passa alle piú concrete, dalla fisica alla fisiologia, dal mondo cosiddetto inorganico all'organico; e la ragione ne è chiara, perché, nelle parti piú concrete, decresce l'utilità del metodo matematico. A ogni modo, se Hegel, a quel che sembra, nella parte positiva delle sue trattazioni naturalistiche, non raggiunse risultati importanti, né fece osservazioni originali (come pur se ne trovano nelle opere di Treviranus, Oken, ecc.) [2]; se il meglio che egli offra è forse sempre nella psicologia ed antropologia, materie nelle quali era piú propriamente versato; nelle trattazioni storiche, invece, sta alla pari coi maggiori storici nel secolo decimonono, che fu tuttavia (e in parte mercé sua) il secolo della storicità. Nella storia della filosofia (che, come già si è notato, può considerarsi quasi come creazione propria di lui) le caratteristiche ch'egli dette dei presocratici (e segnatamente di Parmenide, di Eraclito e dei sofisti), di Socrate stesso, di Platone, di Aristotele, degli stoici e degli scettici, dei neo-platonici e del cristianesimo; e, pei tempi moderni, della filosofia empirica inglese, del periodo critico-specula-

---

[1] Si vedano i due discorsi dell'Helmholtz, *Ueber Goethes naturwissenschaftliche Arbeiten,* e *Goethes Vorahnungen kommender naturwissenschaftlicher Ideen* (in *Vorträge und Reden* [4], Braunschweig, 1896, I, 23-47, II, 335-361).

[2] Si confronti, per altro, una nota dell'Engels, *Antidühring* [3], pp. xv-xvi, che mette in rilievo alcuni meriti di Hegel come fisico e naturalista.

tivo da Kant a Schelling, di Jacobi e dei sentimentali e mistici, quanto sono originali altrettanto sono piene di verità. Nello studio della filosofia antica, egli si rese esatto conto della profonda differenza che questa presenta, rispetto alla moderna, nel modo di porre e intendere i problemi; e della erroneità di tradurne le proposizioni in termini di filosofia corrente, come solevano il Brucker o il Tiedemann. La sua storia politica offre vedute ampie e luminose sul carattere e le connessioni delle grandi epoche storiche, sulla Grecia, su Roma, sul medioevo, sulla riforma e sulla rivoluzione francese. La storia della letteratura e delle arti, frammista alle sue lezioni di estetica, contiene vedute e giudizî (per esempio, sull'epos omerico, sulla tragedia antica, sul dramma shakespeariano, sulla pittura italiana della rinascenza, sulla pittura olandese), che sono divenuti tutti popolari. E, in verità, chi facesse uno studio speciale intorno alle idee storiche, che ebbero corso nel secolo decimonono, e sono entrate nel patrimonio della nostra cultura, resterebbe maravigliato del gran numero di esse che risalgono a Hegel come a fonte prima, o che da Hegel ricevettero forma definitiva; quantunque vengano poi ripetute senza conoscenza, o con falsa conoscenza, della loro origine, attraverso scrittori che le hanno divulgate (per es., attraverso Taine). — Sarebbe, d'altro canto, critica meschina accusare Hegel di errori storici, come spesso è stato fatto, valendosi di ricerche e scoperte a lui posteriori (e richiamandosi perfino talora a dubbie scoperte, come quando gli si è mosso rimprovero per non aver tenuto conto del « matriarcato », o per non aver sospettato le teorie sociologiche sull'origine dell'arte dal lavoro economico e dalla decorazione industriale). Ad esami di questa fatta, nessuno storico, per grande che sia, reggerebbe: né Tucidide, né Polibio, né Machiavelli, e neppure un Niebuhr o un Mommsen. Ovvero fargli carico troppo grave e per-

sonale di certi pregiudizî politici e nazionali, che nelle sue costruzioni storiche appaiono né piú né meno che in quelle di tanti altri storici, filosofi e pubblicisti: dal « primato » italiano di Gioberti alle odierne manie germanistiche del signor Chamberlain o del signor Woltmann.

E anche nell'ámbito degli errori storici, che furono conseguenze di errori filosofici, bisogna poi distinguere tra quelli di essi nascenti da concetti filosofici sbagliati, che Hegel ha spesso in comune con altri filosofi o con la filosofia del suo tempo (per es., la trattazione della storia della poesia e dell'arte, fondata sul concetto di un'arte che sia sostanzialmente religione o filosofia; e, anche, in genere, la pretesa di costruire o ricostruire speculativamente il corso storico), e gli errori, che hanno relazione con la sua dialettica, e che soli qui c'interessa ricercare.

Ma, fatte tutte queste riserve, è certo che nei libri di Hegel s'incontrano esempî di trattazione dialettica dell'individuale e dell'empirico; e ciò basta a spiegare, e in parte a giustificare, la violenta reazione degli storici e dei naturalisti contro la dialettica stessa.

In minor numero se ne incontrano, per le ragioni già dette, nelle sue esposizioni storiche; anzi quasi del tutto esente può considerarsene la storia della filosofia. Ma la storia universale, svolta da Hegel, è concepita triadicamente, come mondo orientale, mondo classico e mondo germanico. Tesi, antitesi e sintesi, che, bene o male, si concretano nella formola, che l'Oriente seppe, e sa, soltanto che un solo è libero; il mondo greco-romano, che alcuni sono liberi; il mondo germanico, che tutti sono liberi; onde carattere del primo è il despotismo, del secondo la democrazia e aristocrazia, del terzo la monarchia. Per istabilire questa triade, Hegel è costretto a sopprimere molti fatti nello spazio e nel tempo. Nello spazio, perché egli elimina addirittura la quinta parte del mondo; e l'Au-

stralia e le altre isole tra Asia ed America gli paiono perfino affette di « immaturità fisica »: l'America stessa non è per lui se non come un'appendice della civiltà europea, e si rifiuta di prendere in considerazione le antichissime civiltà del Messico e del Perú, perché, dalle notizie che se ne hanno, si desume che « quelle erano affatto naturali e dovevano perire all'appressarsi dello Spirito ». Nel tempo, giacché egli sostiene che la storia comincia solo quando vi sono storici, onde a ragione la parola tedesca *Geschichte* (o quella italiana « storia ») significano cosí la storia *a parte subiecti*, come la storia *a parte obiecti*: i popoli possono aver percorso una lunga vita senza Stato; ma questa, che è la loro preistoria, non ha niente che fare con la storia. Riferendosi a siffatte limitazioni nello spazio e nel tempo, Hegel segnava negli ultimi anni della sua vita in un suo taccuino: « Nella storia universale vale la partizione stessa, che era in uso presso i Greci: — Greci e barbari »[1]. In tal modo egli cercava di rendere disposta alla sua dialettica la storia universale, quale si configura nei libri degli storici; e s'illudeva di avere trovato nell'individuale un punto di partenza, che avesse la precisione del primo termine della triade dialettica: tale sarebbe l'Oriente spirituale, dove sorge il sole della storia. Ma la triade, cosí faticosamente conquistata, traballa a ogni particolare svolgimento, che Hegel ne viene tentando; e già, per arrestarci a quelli che primi ci danno all'occhio, la stessa triade fondamentale si allarga a una quatriade di mondo orientale, mondo greco, mondo romano, mondo germanico; e, nell'Oriente, la Cina e l'India sono subito sacrificate alla Persia, che è per Hegel la prima nazione veramente storica. Similmente, la storia dell'arte dà luogo a una triade di arte orientale o simbolica, greca o classica,

---

[1] *Aphorism. a. d. Berliner Periode*, in Rosenkranz, p. 559.

cristiana o romantica: triade poco solida nella sua stessa formolazione, dedotta dallo squilibrio tra contenuto e forma, la cui sintesi sarebbe poi non già nel terzo termine, ma nel secondo. Hegel sembra anche accennare a un quarto periodo artistico, dopo il romantico: il che muterebbe anche qui la triade in una quatriade, se pur non voglia dirsi che l'ultima fase è quella dello sciogliersi dell'arte nella filosofia. La storia delle religioni si dispone in tre fasi: religione naturale, religione dello sdoppiamento della coscienza in sé, e religione del trapasso alla religione della libertà. Le due ultime si determinano anche triadicamente: la religione dello sdoppiamento in quelle della misura (la cinese), della fantasia (l'indiana), dell'interiorità (la buddistica); la religione del trapasso, in quelle della natura, della libertà spirituale e dell'assolutezza o religione assoluta. Le quali si suddividono in nuove triadi, e cioè la religione della natura, in quelle della luce (la persiana), del dolore (la siriaca), dell'enimma (l'egizia); la religione della libertà spirituale, in quelle della sublimità (la giudaica), della bellezza (la greca), dell'intelletto o della finalità (la romana). La religione assoluta sarebbe poi il cristianesimo. — Senonché, uno degli esempî piú curiosi di costruzione dialettica dell'individuale ci è fornito dalla caratteristica delle tre parti del mondo; delle altre due Hegel, come si è detto, si era spacciato col dire che non gli sembravano mature, né fisicamente né spiritualmente: il « mondo nuovo » presentava, secondo lui, la spartizione non giunta a completo sviluppo in una parte settentrionale e in una meridionale, a guisa di magnete! Ma l'antico era la divisione completa in tre parti; delle quali la prima, l'Africa (la regione del metallo, dell'elemento lunare, indurita dal calore, in cui l'uomo è compresso in sé ed ottuso), è lo spirito muto, che non perviene fino alla conoscenza; la seconda, l'Asia, è la dissipazione baccantica e cometaria, il paese dalla generazione

informe e indeterminata, che non può dominare sé stessa; la terza, l'Europa, rappresenta invece la coscienza, e costituisce la parte razionale della terra, col suo equilibrio di fiumi, valli e montagne; e il centro dell'Europa è la Germania [1].

La costruzione dialettica infierisce nella filosofia della natura, ossia nel campo dei concetti empirici. Nella sua parte positiva, quel libro non è, in fondo, altro che un compendio di discipline matematiche e naturalistiche, diviso in tre sezioni: 1.ª geometria e meccanica; 2.ª astronomia, fisica e chimica; 3.ª mineralogia, botanica, zoologia, geologia e fisiologia. Questo compendio di cognizioni disparate è ordinato nella triade fondamentale di meccanica, fisica e fisica organica; e tutto suddiviso in triadi minori. Lasciamo andare che, come nella storia universale il punto di convergenza e il risultato finale è lo spirito germanico, cosí nella concezione cosmologica di Hegel il centro dell'universo è la Terra (e per essa dovrebbe essere la Germania, almeno secondo le parole citate di sopra). Ciò mostra ancora una volta come un alto intelletto filosofico possa farsi qua e là soggiogare dal sentimento e dal pregiudizio. Ecco invece qualche esempio di dialettica del geometrico e del fisico. Hegel, oltre le tre dimensioni dello spazio, pone tre dimensioni del tempo, passato, presente e futuro; ma, laddove osserva che nella natura le tre dimensioni del tempo non si differenziano in modo esistenziale, sembra ammettere che in modo esistenziale si differenzino le tre dello spazio. Queste tre, a ogni modo, si fonderebbero sulla natura del concetto, sebbene (egli dice) le determinazioni del concetto, in tale prima forma dell'esteriorità, nella quantità astratta, siano soltanto superficiali e costituiscano differenze del tutto vuote. Sono

---

[1] *Naturphilosophie*, § 340 *Zus.*

superficiali, sono vuote, sono arbitrarie; eppure, Hegel le deduce dialetticamente. Il punto è la negazione dello spazio; ma è una negazione essenzialmente spaziale, epperò è linea; e la negazione della negazione è la superficie! E offre la deduzione dei corpi celesti; il corpo centrale è la tesi, la luna e le comete sono i corpi dell'antitesi; la sintesi, il corpo della totalità concreta, è il pianeta. Il magnetismo gli sembra la dimostrazione *ad oculos* del concetto dialettico nella natura, del sillogismo completo: i due poli sono le estremità sensibilmente esistenti di una linea reale, che, per altro, non hanno realtà sensibile e meccanica, ma realtà ideale, e si presentano del tutto inseparabili; il punto d'indifferenza, nel quale è riposta la loro sostanza, è l'unità in cui essi sono come determinazioni del concetto, in modo che ricevono senso ed esistenza solamente in tale unità, e la polarità è soltanto la relazione di siffatti momenti. Per la necessità della forma dialettica, Hegel combatte l'identificazione, che la scienza fisica cerca compiere, di magnetismo, elettricità e chimismo; e vuole che i tre fatti siano uniti e distinti insieme. Egualmente, si sarebbe opposto ai fisiologi, che aboliscono la netta distinzione tra cellula animale e cellula vegetale, o che considerano la vita come sparsa ovunque: i tre « regni della natura » rispondevano troppo bene al suo triadismo, perché egli non dovesse conservarli, dialettizzandoli come natura geologica, vegetale e animale. Nella prima, la vita pone a sé stessa la sua propria condizione; nella seconda, l'individuo è ancora esterno alle sue membra, che sono esse stesse individui; nella terza, le membra esistono essenzialmente come membra dell'individuo, e perciò questi è soggetto. La dialettica prosegue per ciascuna di queste forme della natura: il processo della pianta si divide in tre sillogismi, cioè nel processo di formazione, nel processo di opposizione verso la natura inorganica, e nel processo

di riproduzione, unità dei due precedenti. Piú faticosa è la costruzione dialettica dei cinque sensi, che sono cinque e non tre. Ma Hegel non si confonde. I sensi per lui sono cinque, eppure sono tre. Il primo è quello della sfera meccanica, del peso e della coesione e del loro cangiamento, cioè il senso del tatto. Il secondo è — i due sensi dell'antitesi, cioè quello dell'aereità particolarizzata, e quello che comprende la neutralità dell'acqua concreta, e le antitesi della soluzione della neutralità concreta: l'odorato e il gusto. Il terzo è il senso dell'idealità, ed è anche duplice: cioè senso dell'idealità come manifestazione dell'esterno per l'esterno, della luce in genere, e, piú precisamente, della luce che diviene determinata nell'esteriorità concreta, del colore; e senso della manifestazione dell'interiorità, che si fa conoscere come tale nella sua estrinsecazione, del tono: vale a dire, la vista e l'udito!

Altri esempî di codesta dialettica dell'empirico si trovano a profusione in quella, che per noi è anche filosofia della natura (in senso gnoseologico), cioè filosofia dell'empirico; in molte parti, cioè, dell'estetica, della logica, e della filosofia dello spirito. Nell'estetica, si svolge triadicamente il sistema delle arti: la prima delle quali, l'architettura, pone il tempio del Dio; la seconda, la scultura, il Dio stesso; la terza esprime i sentimenti dei fedeli con colori, toni, parole, e si suddivide in pittura, musica e poesia. La fatica del condensare in tre ciò che, empiricamente, è determinato con altro numero (le cinque in tre arti, i cinque in tre sensi) gli è risparmiata nel campo della poesia dai trattati di retorica, nei quali ritrovava pronta la tripartizione di poesia lirica, epica e drammatica, come nella scienza naturale i tre regni della natura. Nella logica, la classificazione dei giudizî è, con nuova terminologia, su per giú quella medesima di Kant, che ha per base una quatriade: il giudizio della qualità diventa quello dell'esistenza, il giudizio

della quantità quello della riflessione, il giudizio della relazione quello della necessità, il giudizio della modalità quello del concetto; e se ne conservano le suddivisioni triadiche. Il sillogismo (che è la sintesi rispetto all'antitesi del giudizio, ossia la restaurazione del concetto nel giudizio, e quindi l'unità e verità di entrambi) è svolto anche triadicamente: come sillogismo dell'essere determinato, sillogismo della riflessione, sillogismo della necessità. Nella filosofia dello spirito, Hegel sa bene che la psicologia non può servire di base alla filosofia; eppure la tratta dialetticamente. Lo spirito soggettivo si svolge nei tre gradi dell'antropologia, della fenomenologia e della psicologia: la prima comprende l'anima, naturale, senziente e reale; la seconda, la coscienza, l'autocoscienza e la ragione; la terza, lo spirito teoretico, pratico e libero. Lo spirito oggettivo ha i tre momenti del diritto, della moralità e dell'eticità: il diritto, quelli della proprietà, del contratto e del diritto contro il torto: l'eticità si suddivide in famiglia, società civile e Stato; lo Stato, infine, in diritto interno, diritto esterno, e (con curioso salto) storia universale.

È stata fatta tante volte la satira della dialettica hegeliana; ma nessuna satira può pareggiare quella che inconsapevolmente ne fece l'autore stesso, quando tentò di pensare l'Africa, l'Asia e l'Europa, o la mano, il naso e l'orecchio, o il patrimonio famigliare, la potestà paterna e il testamento, col ritmo medesimo con cui aveva pensato l'essere, il nulla e il divenire. Sembra, a volte, che Hegel non possedesse ancora tutto il suo pensiero, tanto che dové aiutarsi con la mitologia: allo stesso modo che (secondo una geniale interpetrazione del medesimo Hegel) Platone, quando non riusciva a dominare col pensiero certi ardui problemi ancora immaturi al suo tempo, surrogava la soluzione pensata con l'immaginata, il concetto col mito.

X

Il dualismo non superato

Il panlogismo, che è stato notato nel sistema di Hegel, non è altro che il complesso degli errori provenienti dal deviare della dialettica, e che io ho analizzati ed esposti a parte a parte. È la sostituzione del pensiero filosofico a tutti gli altri processi dello spirito, i quali tutti debbono acquistare forma logica (filosofica) e perire. Ma si è avuto torto nel considerare il panlogismo come il carattere fondamentale del sistema, quando invece non è se non l'escrescenza morbosa, sorta su di esso. Anche non bisogna recare come prova di panlogismo l'identificazione che Hegel fa della logica con la metafisica, in modo che per lui la logica è insieme metafisica. Poiché per Hegel la cosiddetta *Logica* non aveva nulla di comune con la logica delle scuole (e, neppure, in genere, con una scienza della logica come particolare scienza filosofica), ma era la dottrina delle categorie, delle quali la logica in senso stretto costituiva una sola, o un gruppo solo; e poiché quelle categorie abbracciavano tutto lo spirito e tutta la realtà, è chiaro che la identificazione di logica e di metafisica, di logica e di filosofia si riduceva, in fondo, a identificare la metafisica con la metafisica, la filosofia con la filosofia. Che tale sua metafisica e filosofia sia svolta, in parte, panlogisticamente, è vero; ma codesto è un altro discorso: l'errore appar-

tiene per l'appunto all'uso del principio, e non al principio per sé preso.

Parrebbe inconciliabile con l'accusa di panlogismo l'altra, che pure è stata mossa al sistema di Hegel, di dualismo piú o meno larvato; e non è. Come l'errore non può mai affermarsi con la coerenza piena della verità, l'errore panlogistico si converte nel suo contrario, e cioè nel dualismo. Il campo di questa conversione è la filosofia della natura, dove, come si è mostrato, appare dappertutto saldo e persistente il vecchio concetto di natura, suggerito dalle scienze fisiche e naturali: concetto al quale Hegel accordava valore filosofico, facendone cosí il pensiero di una realtà che stia di fronte, o dietro, alla realtà dello spirito. Il punto critico della conversione, ossia la rivelazione del dualismo, che si scopre nel momento stesso in cui si cerca di coprirlo, è il celebre passaggio dall'idea alla natura, sul quale tanto brevemente e oscuramente Hegel si espresse, e tante parole, ma nessuna luce, sparsero i suoi discepoli: « L'idea, la quale è per sé, considerata secondo questa sua unità con sé, è intuire. Ma, come intuizione, l'idea è posta nella determinazione unilaterale dell'immediatezza o negazione, per mezzo della riflessione estrinseca. L'assoluta libertà dell'idea è però che essa non trapassa solo nella vita, né solo come conoscere finito lascia apparire la vita in sé; ma, nell'assoluta verità di sé stessa, si risolve a lasciar uscire liberamente da sé il momento della sua particolarità, o del suo primo determinarsi e del suo esser altro: l'idea immediata, che è il suo riflesso, — come natura » (*Enc.*, § 244).

Quella conversione e quel passaggio sono cosí pericolosi, che molte interpetrazioni sono state proposte (e altre si potrebbero proporre) del pensiero hegeliano, per evitare il pericolo, eliminare il dualismo e serbare al sistema il suo motivo iniziale, che è l'idealismo assoluto, la sostanza

come soggetto. Ma nessuna di quelle interpetrazioni ci sembra conforme al genuino pensiero del filosofo.

Cosí, può esser comodo sostenere che il passaggio dall'idea alla natura sia, per Hegel, nient'altro che il passaggio dalla filosofia all'esperienza, dalla filosofia alla scienza naturale, la cui sussistenza e indipendenza accanto alla filosofia Hegel non avrebbe mai pensato di negare. Il sistema di Hegel diventerebbe, per tal modo, una filosofia della mente o dello spirito in universale, estranea ma non nemica all'esperienza, cioè all'osservazione e indagine del particolare storico e naturale. Ma a siffatta interpetrazione si oppone la semplice considerazione, che Hegel non passa già dalla filosofia alla scienza (empirica) della natura, ma dalla logica o dalla filosofia in genere alla filosofia della natura; e perciò intende la natura non come l'empirico rispetto allo speculativo, ma come un concetto speculativo, che ha diritto pari a quello di ogni altro concetto speculativo.

Nella medesima difficoltà urta l'interpetrazione, per la quale si dichiara che tra idea e natura non ha luogo passaggio né logico né temporale, perché l'idea non diventa natura, ma è già natura; l'individuale è l'universale, e l'universale è l'individuale. Senza dubbio, a questo modo il dualismo sarebbe evitato; perché, nella considerazione filosofica, non si coglie se non l'universale: l'individuale (che, filosoficamente, è l'universale stesso) viene colto, in quanto mero individuale, dall'intuizione, cioè da una sfera dello spirito, che precede quella filosofica ed è sua condizione. Ma Hegel non ha abbandonato l'individuale ai poeti o agli storici: egli dell'individuale ha fatto la filosofia, quando ha fatto la filosofia della natura e della storia. Per interpetrarlo al modo proposto, bisognerebbe, non già tagliare via dal suo sistema alcune pagine incidentali e digressive, ma mutilarlo d'interi libri e d'intere parti, di quelle che, all'autore almeno, parevano organi vitali.

Una terza interpetrazione potrebbe essere escogitata, fondandosi sopra un significato, di cui sono tracce anche in Hegel, della parola « natura », intesa come il momento negativo dello spirito, la passività di fronte all'attività, il meccanico di fronte al teleologico, il non-essere che si oppone all'essere. In questo caso, spirito e natura non sarebbero due concetti distinti, concetti di due realtà, o di due forme di realtà; ma un unico concetto, dell'unica realtà, che è sintesi di opposti, dialettica e svolgimento; e l'unità sarebbe salva. L'idea, che si aliena da sé come natura per tornare a sé nello spirito, sarebbe lo spirito stesso, inteso nella sua concretezza, che include il momento negativo. Il nostro Spaventa passò accanto a questa interpetrazione, quando scrisse che: « il logo cosí per sé non è realtà, se non in quanto è Logica, cioè spirito come pensiero del pensiero (pensiero puro); e la natura, fissata come natura, non basta a sé stessa, e perciò non solo presuppone idealmente il logo, ma ha come suo principio reale, appunto perché ha come suo fine reale assoluto, l'assoluto spirito »[1]. — Senonché, accanto a quel significato della parola natura = negazione e non-essere (come accanto al significato della parola natura = individuale e materia d'intuizione), c'è in Hegel la natura intesa come realtà, come l'altro dello spirito, τὸ ἕτερον καθ'αὑτό, l'altro in sé. Infatti, se cosí non fosse, Hegel non avrebbe potuto mai pensare a costruire una filosofia del negativo, del non-essere, di ciò che è mera astrazione; ed egli, invece, fa proprio una filosofia della natura, il cui oggetto è perciò inteso come qualcosa di positivo.

Finalmente, si è cercato d'interpetrare la tripartizione hegeliana di logo, natura e spirito, come se natura e spirito non fossero se non lo spirito stesso concreto, diviso

---

[1] *Principî di etica*, pp. 53-54.

solo empiricamente in due parti; e il logo starebbe a significare la realtà vera che è in entrambi, la loro identità nell'apparente divisione: che è lo spirito nella sua universalità, e non quale appare nel solo mondo, che si dice sociale o umano quando lo si stacchi empiricamente dal resto. Ma sarebbe impossibile cancellare la distinzione profonda, che Hegel pone tra natura e spirito, e che si afferma con la distinzione tra una logicità inconsapevole e una logicità consapevole. Il panpsichismo era lungi dalle intenzioni di Hegel: il pensiero era per lui proprio dell'uomo ed estraneo all'animale; nella natura non vi ha pensiero, ma determinazioni di pensiero, il che è diverso; vi ha, sí, un'intelligenza, ma, come diceva Schelling (ed egli approvava), pietrificata. Perciò anche Hegel sosteneva che nella natura le forme dello spirito non siano già, come nello spirito consapevole, risolute l'una nell'altra, ma abbiano la posizione di esistenze separate: la materia e il movimento, per esempio, esistono, come fatti, nel sistema solare; le determinazioni dei sensi esistono come qualità dei corpi, e, anche piú separatamente, come elementi, e via dicendo (*Enc.*, § 380): la natura dialettica del concetto sta come fatto naturale nei poli positivo e negativo del magnete. Far della natura e dello spirito un'unica serie, che sia distinguibile in due solamente per convenzione, cosí come si distingue l'uomo civile dal selvaggio, potrà essere un concetto giusto; ma era affatto estraneo all'intento di Hegel. La sua distinzione di natura e spirito è, checché si sia affermato in contrario, qualitativa; se qualitativa è la differenza tra esseri inconscienti ed esseri coscienti, tra cose e pensanti.

Nel genuino pensiero di Hegel, quale si ricava dalla sua filosofia della natura, spirito e natura sono, dunque, due realtà: l'una di fronte all'altra, o l'una base dell'altra, ma, a ogni modo, l'una distinta dall'altra. Perciò egli

ricorse a un terzo termine, al logo: l'esigenza del dualismo da superare lo spinse a cercare di superarlo con la forma triadica, che gli aveva reso cosí eccellenti servigi per superare il dualismo degli opposti. Ma, poiché natura e spirito non sono opposti nel suo pensiero, non sono due astrazioni, ma due realtà concrete; la forma triadica era inapplicabile. E non era applicabile neppure la forma di critica ch'egli, anche con mirabili risultati, aveva adoperato pei concetti di riflessione nella dottrina dell'essenza; giacché, per lui, natura e spirito, nel significato in cui li prendeva, non erano concetti di riflessione, malamente distinti, ma due concetti ben distinti, di carattere determinato. Il Logo, terzo termine, è, nella sua triade, il primo, la tesi; ma, laddove del secondo termine, dell'antitesi, si sa quale sia il contenuto, essendo nient'altro che l'insieme delle teorie matematiche, fisiche e naturali; e del terzo, della sintesi, il contenuto è, da una parte, la psicologia e, dall'altra, le filosofie del diritto, dell'arte, della religione, e dello spirito assoluto o Idea; il primo, la tesi, il Logo, non ha un contenuto proprio, e lo toglie in prestito dalle altre due parti, e specie dall'ultima, mescolandovi una polemica contro le filosofie inadeguate. Gli è che quel Logo, a chi lo separi davvero dalla natura e dallo spirito e lo guardi bene in faccia, si svela come non altro che il fondo buio della vecchia metafisica: Dio, nel quale si congiungevano le due sostanze di Cartesio; la *substantia sive Deus*, che sopportava i due attributi del pensiero e dell'estensione, di Spinoza; ed è poi ancora l'Assoluto di Schelling, indifferenza della natura e dello spirito; o la cieca (ma non troppo cieca) Volontà di Schopenhauer, da cui esce la natura e la coscienza; o l'Incosciente di Eduardo von Hartmann, che, anch'esso con molta logicità, mette capo alla coscienza. Hegel aveva rimproverato a Schelling di concepire l'Assoluto come sostanza e non come soggetto. Ma

il suo Logo è poi un soggetto, che non si può pensare come soggetto, o meglio, non si può pensare punto: è, come Hegel stesso dice, « Dio nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e dello spirito finito »; e noi possiamo ben pensare Dio nella natura e nello spirito finito, *Deus in nobis et nos*, ma non già un Dio fuori o prima della natura e dell'uomo. L'espediente triadico, e il termine del Logo, cui ricorre Hegel, mostra che egli è sempre preso nel dualismo; che vi si dibatte contro gagliardamente, ma non ne esce.

In questo dualismo non superato, nel quale s'impiglia, pel grave errore logico commesso, l'idealismo assoluto di Hegel, è la ragione della divisione della scuola hegeliana in una destra e in una sinistra, spintasi poi quest'ultima fino a un'estrema sinistra. L'ala destra interpetrava Hegel teisticamente: il soggetto, il Logo di Hegel, era il Dio personale; e la relazione della filosofia hegeliana col cristianesimo non si esauriva nel riconoscimento del grande elemento filosofico incluso nella teologia cristiana, ma accennava a un accordo ben altrimenti sostanziale. L'ala sinistra si opponeva a ogni trascendenza e a ogni concetto di un Dio personale; e, dando rilievo al carattere d'immanenza del sistema, giungeva fino a simpatizzare col materialismo filosofico, in quanto anche questo, a suo modo, ha carattere immanente e non trascendente. Non sarebbe possibile risolvere quale delle due interpetrazioni fosse piú fedele al pensiero di Hegel; giacché entrambe si fondavano su dottrine hegeliane, ed erano opposte ed avversarie l'una dell'altra, perché quelle dottrine, per l'appunto, erano contradittorie.

XI

La critica e la continuazione del pensiero di Hegel
Conclusione

Con l'interpetrazione, che ho tentata in questo scritto, della filosofia di Hegel, ho detto insieme quale cómpito, a mio avviso, sarebbe toccato ai critici e ai continuatori rispetto ad essa. Bisognava serbarne la parte vitale, cioè il nuovo concetto del concetto, l'universale concreto, con la dialettica degli opposti e la dottrina dei gradi della realtà; rifiutare, appoggiandosi a quel nuovo concetto e svolgendolo, ogni panlogismo, e ogni costruzione speculativa dell'individuale e dell'empirico, della storia e della natura; riconoscere l'autonomia delle varie forme dello spirito, pur nella loro necessaria connessione ed unità; e, infine, risolvere la filosofia tutta in una pura filosofia dello spirito (o logica-metafisica, che si fosse poi voluto intitolarla). Bisognava trar fuori il pensiero hegeliano « dalla vagina delle membra sue », cioè delle membra posticce, che gli erano state malamente appiccicate; e lasciar che si formasse membra sue proprie, rispondenti alla natura del germe primitivo.

La scuola di Hegel fallí totalmente a questo cómpito. Divisa, come si è accennato, in destra e sinistra, e suddivisa in frazioni secondarie, circa il rilievo da dare alle intenzioni di trascendenza o d'immanenza del sistema,

essa era poi tutta unita nel conservarne ed accrescerne il viluppo dialettico, la confusione tra dialettica degli opposti e dialettica dei distinti, dialettica dell'assoluto e dialettica del contingente. Il Michelet, per esempio, editore della filosofia della natura, si baloccava a correggerne dialetticamente qualche particolare; come il posto che spetta alla quinta parte del mondo nella già citata dialettica della geografia, stimando egli che le isole dell'Oceania rappresentino l'ultimo avvenire del genere umano, lo svolgimento estremo del *selfgovernment* democratico. E a coloro, che non vedevano chiaro nei modi dialettici di ragionamento, il Michelet rispondeva, che il metodo dialettico, come la creazione artistica, non pretende all'accoglienza universale, ma deve restare « un talento specifico del favorito degli Dei ». Il che non era veramente far onore al maestro, il quale aveva con tanta insistenza e profondo senso umano affermato, che la filosofia dev'essere non esoterica, ma essoterica. Il Rosenkranz (altro dei maggiori rappresentanti della destra), dopo aver costruito in modo che mi contenterò di chiamare bizzarro, nella sua *Estetica del brutto*, tutte le parole della piú grossolana e volgare psicologia, proponeva anche lui riordinamenti e correzioni alla filosofia della natura: per esempio, circa la dignità delle stelle fisse, che Hegel avrebbe menomata a vantaggio dei pianeti e della terra; circa la divisione della fisica dall'astronomia, che Hegel avrebbe mescolate a torto; circa il trasferimento del processo di cristallizzazione dalla fisica all'organica; e simili. Ma non abbandonava mai, per altro, il presupposto hegeliano della filosofia della natura; anzi dove Hegel aveva pur colto un barlume del vero col dichiarare impossibile una costruzione dialettica della matematica, il Rosenkranz era pronto a dargli sulla voce, esclamando: « Ciò non si può ammettere. Perché, se quello dialettico è il metodo universale, la matematica ne dovrebbe restare

esclusa? ». Il Vera, campione italiano di codesti ortodossi, continuava le prodezze contro Newton; sosteneva che la scienza della natura si fa con tre metodi, lo sperimentale, il matematico, e lo speculativo, che ne costituisce il coronamento; e scriveva tra l'altro: « *Nous disons qu'il y a un air, une lumiére, et même un temps et un espace apparents et qui sont sentis, et un air, une lumière, etc., qui n'apparaissent point et qui sont simplement pensés* ».

Passando dall'estrema destra all'estrema sinistra, e indugiandoci per un istante a uno scrittore che negli ultimi tempi è stato molto divulgato e discusso anche in Italia, a Federico Engels (l'amico e collaboratore di Carlo Marx), si può vedere com'egli liquidasse la filosofia, risolvendola nelle scienze positive, e salvandone solo « la dottrina del pensiero e delle sue leggi: la logica formale (!) e la dialettica ». E di codesta dialettica, la quale « non era altro che la scienza delle leggi generali di movimento e di sviluppo delle società umane e del pensiero », l'Engels dava esempî cosiffatti. Un granello di orzo, messo nella terra, germoglia, e, diventando pianta, viene negato; ma dalla pianta vengono fuori altri granelli: negazione della negazione. L'uovo è negato, quando da esso esce la farfalla; ma la farfalla produce daccapo l'uovo: negazione della negazione. Nell'aritmetica, a vien negato nel $-a$, ma, negando la negazione, si ha $-a \times -a = a^2$; cioè il primo a, elevato a potenza. Nella storia, la civiltà comincia con la proprietà comune della terra; la proprietà privata nega il comunismo primitivo; il socialismo farà la negazione della negazione, riproducendo il comunismo primitivo, ma elevato a piú alta potenza. Nella storia della filosofia, il primo momento è il materialismo originario, negato dall'idealismo, che soffre poi la negazione della negazione nel materialismo dialettico. Né si obietti (soggiungeva l'Engels), che si può negare un granello d'orzo col mangiarlo,

un insetto col calpestarlo, la grandezza positiva *a* col cancellarla; perché la negazione dev'esser tale da render possibile la negazione della negazione: altrimenti (dice egli ingenuamente), non si avrebbe processo dialettico [1].

Chi narrerà con copia di particolari gustosi le lamentabili fortune del metodo dialettico presso gli scolari di Hegel? Uno dialettizzava lo spirito come il principio maschile, la natura come il principio femminile, la storia come l'unione matrimoniale. Un altro trovava nel mondo orientale la categoria dell'essere; in quello classico, la categoria dell'essenza; e nel mondo moderno, la categoria del concetto. Per un altro ancora, l'antichità era il regno dell'arte; il mondo moderno, quello della filosofia; l'avvenire sarebbe stato il regno della moralità; e, nell'antichità, Atene si faceva corrispondere all'elettricità dinamica, Sparta all'elettricità statica, la Macedonia all'elettromagnetica, la Persia alla luce, Roma al calore espansivo ed assorbente [2]. Queste stupidità s'incontrano a profusione in libri cosí *illustrium* come *obscurorum virorum*; né è a dire che quelle degli uomini oscuri siano poi le meno significative.

I migliori della scuola furono coloro che, non sentendosi in grado di superare Hegel o non reputando i tempi maturi da ciò, si restrinsero a preservare quasi sacro deposito le dottrine del maestro, mettendone in rilievo i profondi tratti di verità, e astenendosi, quasi per un istinto

---

[1] *Antidühring*, introd., pp. 9-11, e sulla negazione della negazione, pp. 137-146. Questo brano si trova anche in italiano in appendice al libro del Labriola, *Discorrendo di socialismo e di filosofia* (Roma, 1897), pp. 168-178.

[2] Questi esempî, presi da C. Knapp, da A. v. Cieszkowski, ecc., in P. Barth, *Geschichtsphilosophie Hegels u. d. Hegelianer*, pp. 29, 62. Per altri esempî caratteristici, si veda la parte storica della mia *Estetica*, c. 13.

del vero, dall'insistere sulle parti scabrose (filosofia della natura, filosofia della storia), pur senza rifiutarle esplicitamente. E costoro mostrarono il loro spirito cauto e critico anche col riportare, in certo modo, Hegel alle sue basi kantiane; facendo continuo oggetto della loro disamina la necessità del passaggio da Kant a Hegel. Tali furono Kuno Fischer in Germania, al quale si deve una lucida rielaborazione della logica hegeliana [1]; Bertrando Spaventa, in Italia; lo Stirling, nella Gran Brettagna [2]; e parecchi degli scolari, che essi formarono nei tre paesi. Lo Spaventa non superò o trasformò Hegel, ma aveva chiaro il presentimento, che ciò era necessario e doveva accadere. « Nei filosofi (egli avvertiva a questo proposito), nei veri filosofi, ci è sempre qualcosa sotto, che è piú di loro medesimi e di cui essi non hanno coscienza; e questo è il germe di una nuova vita. Ripetere macchinalmente i filosofi, è soffocare questo germe, impedire che si sviluppi e diventi un nuovo e piú perfetto sistema » [3].

Degli avversarî di Hegel è da dire che neppur essi fecero il loro dovere; e già, se l'avessero fatto, non sarebbero stati avversarî, ma discepoli e continuatori del suo pensiero. Ché se i seguaci ad oltranza conservarono intatta la dialettica con le sue confusioni e false applicazioni, essi invece la rifiutarono tutta; e caddero perciò in un errore analogo sebbene opposto. Mettiamo da parte il bizzarro Schopen-

---

[1] Si veda la sua *Logik und Metaphysik* (1852), specie nella seconda ediz. del 1865.

[2] J. Stirling, *The secret of Hegel* (Londra, 1865): « *That secret may be indicated at shortest thus: as Aristotle — with considerable assistance from Plato — made explicit the abstract universal, that was implicit in Socrates, so Hegel — with lest considerable assistance from Fichte and Schelling — made explicit the concrete universal, that was implicit in Kant* » (I, p. XI; cfr. p. 317).

[3] *Prolusione e introduzione* cit., pp. 182-183.

hauer, che vomitava contumelie contro Hegel, ma ne discorreva a orecchio, senza saperne nulla di preciso [1]; e, infatti, in quelle sue ciarle di maldicenza, non esce mai dal generico o dall'aneddotico. Herbart, almeno, ben piú equilibrato, riconosceva in Hegel « uno dei rari uomini nati per la speculazione »; e giudicava che la filosofia hegeliana, pel gran rilievo che dà alle contradizioni onde la realtà si presenta tutta piena innanzi al pensiero, costituisca la migliore propedeutica alla metafisica [2]. Ma chi legga le confutazioni che della dialettica hegeliana fecero il Trendelenburg in Germania, il Rosmini in Italia, e lo Janet in Francia (per nominare solo i piú importanti), non può non sentirsi preso da un senso di diffidenza; come quando ci si accorge che un critico si rende troppo facile il cómpito suo, sicché dalle stesse sue parole di condanna e di disprezzo s'intravvede che nella questione è qualche cosa di ben piú profondo, che il critico non ha saputo attingere. Senza dubbio, quei confutatori ingegnosi mettevano in luce difficoltà, e anche, talvolta, errori; ma gli errori non mostravano poi nella loro genesi vera, come derivanti dall'esagerazione di una nuova e grande verità. « Confutare una filosofia (aveva detto per l'appunto Hegel) importa nient'altro che superarne i limiti, e abbassare il suo principio determinato sino a farne un momento ideale » [3].

Senonché, agli avversarî filosofi successero presto, contro Hegel, avversarî barbarici, nelle nuove generazioni maturatesi dopo il 1848; le quali in Hegel aborrivano nien-

---

[1] Tale è anche l'opinione dell'antihegeliano R. Haym, nel suo saggio su Schopenhauer (ristampato in *Gesammelte Aufsätze*, Berlino, 1903: cfr. pp. 330-1).

[2] Si veda la sua recensione dell'*Enciclopedia*, in *Werke*, ed. Hartenstein, XII, 670, 685.

[3] *Enc.*, § 86 *Zus.*

t'altro che la Filosofia stessa, che egli rappresentava in tutta la sua grandiosa asperità: la Filosofia, che è senza cuore e senza compassione pei deboli di mente e pei neghittosi; la Filosofia, non placabile dalle offe del sentimento e della fantasia, né dai cibi leggieri della mezza scienza. Hegel era, per costoro, l'ombra invendicata del bisogno speculativo dallo spirito umano; e un'ombra, che sembrava disposta a far da sé, da un istante all'altro, le proprie vendette. Di qui l'odio feroce contro Hegel: un odio misto di rimorso e di paura, che non è motivato di certo dalla coscienza degli errori di quel sistema. Hegel aveva osservato che, dopo Fichte, la filosofia si era di troppo affinata, e non poteva esser piú cosa del bel mondo e del pubblico colto, come era stata nel secolo decimottavo, prima di Kant [1]. Ma il regresso positivistico ridusse a tale stremo le menti, da renderle ottuse a distinguere il concetto dalla sensazione, la speculazione dall'empiria. Or come mai, in questo smarrimento delle distinzioni elementari o propedeutiche, sarebbe piú stato possibile intendere a criticare Hegel, che presuppone la cognizione e risoluzione dei problemi elementari, e si aggira col suo pensiero nelle questioni ultime e piú squisite, respira e vive sulle cime piú alte? Guardare a lui, in siffatte condizioni, era lo stesso che svegliare in sé la coscienza dolorosa dell'impotenza, con le sue agitazioni e irritazioni, e con le feroci condanne delle gioie che non è dato gustare.

Per fortuna, ai giorni nostri le disposizioni degli animi sono mutate in meglio: piú favorevoli ora alla filosofia in genere, piú favorevoli allo stesso Hegel. Noi cominciamo ora a possedere una filosofia dell'arte e del linguaggio, una teoria della storia, una gnoseologia delle discipline matematiche e naturalistiche, che rendono impossibile il risor-

---

[1] *Gesch. d. Phil.*², III, 577-8.

gere di quegli errori, nei quali Hegel s'impigliò. In particolare, il vecchio concetto di natura, ereditato dalla scienza o, meglio, dalla filosofia del secolo decimosettimo, è in dissolvimento: diventa ogni giorno piú chiaro come la natura, nel suo concetto, sia un prodotto della praxis dell'uomo, il quale, solo allorché dimentica per qual modo vi è pervenuto, se la trova di fronte come qualcosa di estraneo, che lo atterrisce con l'aspetto di mistero impenetrabile. D'altra parte, rinasce dappertutto un certo romanticismo filosofico, che è una condizione (benché nient'altro che una condizione) per bene intendere Hegel e tutti i filosofi del suo periodo; e si sospira daccapo pel misticismo e pel sapere immediato, al modo di Jacobi; e si pone daccápo il vecchio ideale schellinghiano di una contemplazione estetica, che dia allo spirito, assetato di verità e di concretezza, quel che la scienza (naturalistica) non può dare. Cosí, uno degli scrittori, che si collegano a questo movimento, il Bergson, propugna come metafisica dell'assoluto una conoscenza intuitiva, « *qui s'installe dans le mouvement et adopte la vie même des choses* » [1]. E non era codesta per l'appunto l'esigenza di Hegel, il suo punto di partenza: — trovare una forma mentale, che sia mobile come il movimento; che partecipi della vita delle cose; che tasti « il polso alla realtà », e riproduca mentalmente il ritmo dello svolgimento, senza spezzarlo, irrigidirlo e falsificarlo?

Ma, per Hegel, tale veduta era solo un punto di partenza, e non già una conclusione, come per lo scrittore ora ricordato e per gli altri del suo indirizzo. La rinunzia al pensiero si sarebbe a lui chiesta invano. E aver mostrato che l'esigenza della conoscenza concreta si soddisfa

---

[1] *Introduction à la métaphysique*, in *Revue de métaph. et de morale*, XI, p. 29.

nella forma del pensiero, è il suo alto merito, la sua immortale scoperta. Di qui la necessità di studiare Hegel criticamente, sceverandone gli elementi intimi e vitali da quelli estrinseci e morti. La coscienza moderna non può né accettare tutto Hegel, né tutto rifiutarlo, come si soleva cinquant'anni fa: essa si trova, verso di lui, nella condizione del poeta romano verso la sua donna: *nec tecum vivere possum, nec sine te.* Questa revisione critica dell'hegelismo non par che si possa ora ottenerla dalla sua patria tedesca: tanto dimentica del suo gran figlio, che non ne ha piú nemmeno ristampate le opere; e che pronunzia di frequente intorno a lui giudizî, i quali fanno stupire noi di questo estremo lembo d'Italia, che non siamo riusciti mai a dimenticarlo del tutto, e l'abbiamo in qualche modo fatto nostro, ricongiungendolo come fratello al nolano Bruno e al partenopeo Vico. Assai piú importanti degli studî tedeschi sono, intorno all'hegelismo, quelli che si vanno compiendo, da oltre un trentennio, in Inghilterra; dove l'opera dello Stirling si è dimostrata assai feconda, e dove Hegel è esposto con chiarezza, interpetrato con verità, criticato con reverenza e libertà mentale. In ricambio, lo spirito possente di Giorgio Hegel ha svegliato per la prima volta a vita speculativa le menti degli inglesi, che sono stati per secoli i fornitori mondiali della filosofia empirica, e che ancora nel secolo scorso sembravano non poter dare altri migliori filosofi che gli Stuart Mill e gli Spencer.

Se alcuno ora mi domandasse se bisogni essere o no « hegeliano », e se io sono « hegeliano », potrei, dopo tutto ciò che ho detto, dispensarmi dalla risposta. Pure, voglio qui, per giunta, dare la desiderata risposta, quasi corollario: una risposta attinta, per avventura, a quella medesima filosofia. Io sono, e credo che bisogni essere, hegeliano; ma nello stesso senso in cui chiunque abbia ai tempi nostri mente e cultura filosofica è, si sente, tutt'in-

sieme, eleatico, eracliteo, socratico, platonico, aristotelico, stoico, scettico, neoplatonico, cristiano, buddista, cartesiano, spinozista, leibniziano, vichiano, kantiano; e via dicendo. Nel senso cioè, che ogni pensatore, e ogni movimento storico di pensiero, non può essere passato senza frutto, senza deporre un elemento di verità, che fa parte, consapevole o no, del pensiero vivo e moderno. Hegeliano, nel significato di seguace servile e pedissequo, che professi di accettare ogni parola del maestro, o di settario religioso che consideri peccato il dissentire, nessuna persona sennata vorrà essere; e neppur io. Hegel, insomma, ha anch'egli scoperto un momento della verità; e questo momento bisogna riconoscere e far valere: ecco tutto. Se ciò non accadrà per ora, poco male. « L'Idea non ha fretta », come Hegel usava ripetere. Al medesimo contenuto di verità si dovrà giungere, una volta o l'altra, per diversa via; e, senza essersi giovati dell'aiuto diretto di lui, si dovrà poi, guardando indietro alla storia del pensiero, proclamarlo, con molti gesti di maraviglia, precursore.

Ma la prima condizione per risolversi ad accogliere o a rifiutare le dottrine, che Hegel propone, è (pur troppo sono costretto a ricordare cosa, che piacerebbe sottintendere) leggere i suoi libri: cessando dallo spettacolo, tra comico e disgustevole, di accusare e ingiuriare un filosofo, che non si conosce; di battagliare stoltamente contro un fantoccio ridicolo, foggiato dalla propria immaginazione sotto l'impero, tutt'altro che nobile, del preconcetto tradizionale e della pigrizia mentale.

Aprile 1906.

APPENDICE

I

Il concetto del divenire e l'hegelismo

I

Una delle accuse piú comuni, e direi quasi popolari, contro la concezione hegeliana della realtà è che, secondo essa, la storia dovrebbe reputarsi conclusa ed esaurita. L'accusa si acuisce nell'arguzia: che il processo mondiale avrebbe toccato il suo termine nell'anno 1812 (data della pubblicazione della *Logica*), o nel 1817 (data della pubblicazione dell'*Enciclopedia*), e nella persona del professore Giorgio Guglielmo Federico Hegel.

Quantunque quest'accusa sia semplicistica e non solo abbia del popolare ma altresí del triviale, giova riconoscere che pur contiene un motivo di vero. Perché è innegabile che nella filosofia hegeliana la storia delle religioni mette capo al cristianesimo, « religione assoluta »; la storia dell'arte, nell'arte romantica, che si dissolve nella filosofia; quella della filosofia, nell'idealismo assoluto; e quella della vita sociale e politica, nella raggiunta coscienza della libertà, ossia nel mondo germanico.

L'Hegel e gli hegeliani non sembra si siano volentieri soffermati sulle difficoltà che nascono da queste conclusioni; e anzi il primo in alcune affermazioni incidentali (p. e., al termine della *Filosofia della storia*: « Fin qui la coscienza

è pervenuta », ecc.), e gli altri, appoggiandosi su quelle, hanno lasciato intravvedere che la cosa non sia da intendere come volgarmente s'intende; senonché, non si sono dati poi la pena di mostrare in qual altro modo debba intendersi e in qual modo il diverso intendimento si concilî con la logica del sistema. Logica che mena a quelle conclusioni paradossali, e che ha, per cosí dire, una riprova di fatto nell'atteggiamento che si osserva di frequente presso gli hegeliani ortodossi, persuasi di possedere ormai la piena e immutabile verità, indifferenti verso ogni nuovo problema e pensiero che sia sorto dipoi o vada sorgendo, somiglianti piú assai che non immaginino ai tomisti e alla loro « filosofia perenne ». Anche questo atteggiamento, del resto, sebbene evidente, non è di solito consapevole o non è volentieri confessato; e assai di rado si trova, tra gli hegeliani che abbiamo chiamati ortodossi, alcuno che possegga la forza di quella consapevolezza e il coraggio dell'aperta confessione. Tra questi pochi è il Moni, che in un suo saggio assai serio e acuto su *La dialettica positiva ossia il concetto del divenire* [1], merita gratitudine da parte di chiunque pregi la nettezza delle affermazioni e delle opposizioni, per il suo dire esplicito: « La filosofia, essendosi ormai realizzata storicamente, ha la storia in sè. Appunto perciò si è affrancata dalla storia, ossia non si aspetta piú altro da lei. Quello che è accaduto una volta (realmente ' accaduto ', cioè ' caduto nel concetto ') non può accader piú (accadere fuori del concetto, cioè storicamente). Essendo ' accaduto ' ora, è accaduto sempre. L'idealismo assoluto, raccogliendo e dissolvendo in sé l'intera storia della filosofia, ne è, cosí, il punto fermo e finale » [2]. Questo è parlar chiaro; e

---

[1] Arturo Moni, *La dialettica positiva ossia il concetto del divenire.* Alcune considerazioni a proposito di una recente critica dell'idealismo assoluto, Teramo, 1910 (estr. dalla *Rassegna abruzzese*).

[2] Op. cit., p. 48-9 (Le spaziature sono state messe da me).

chiarissima è anche l'ammonizione alle mezze anime, che, accettato il sistema hegeliano, ne vorrebbero poi fare un momento superabile della storia: « Coloro i quali, pur affermando il valore dell'idealismo assoluto, son d'opinione che sia nondimeno anche cotesto un sistema da dover essere a sua volta ' superato ', dovrebbero, prima di guardare al come si possa superare, proporsi in generale la questione: se possa esser superato un sistema che, in quanto deduce e quindi rabbassa a un momento di sé stesso il concetto ossia l'universalità e l'eternità della storia, è esso stesso il ' superamento ' assoluto, il ' superamento ' della storia »[1]. Che cosa resta da fare ancora? « Ormai non in altro, ma solo qui, nelle particolarità della forma o dell'esecuzione, può ancora cadere il dubbio e quindi la possibilità di un perfezionamento infinito, da effettuarsi pertanto nel seno stesso della filosofia hegeliana, e non fuori di essa »[2]. Credo che affermazioni come queste giustifichino il paragone, da me fatto, degli hegeliani ortodossi coi tomisti o neotomisti, i quali ultimi altresí ammettono che la scienza e filosofia ulteriore possa perfezionare e arricchire il tomismo, senza che ci sia bisogno mai di uscire « fuori del seno della filosofia tomistica ».

Altri hegeliani meno ossequenti non seppero acconciarsi a codesta « fine della storia »; e s'adoperarono, se non ad altro, a differirla alquanto. Sarebbero da raccogliere i varî e curiosi tentativi che essi fecero in tale indirizzo, da quelli su qualche punto speciale (per es., di Teodoro Vischer, che inalava ossigeno all'arte e le dava speranza, dopo il periodo romantico, di un periodo di « arte moderna ») a quelli di portata generale, dei quali il piú curioso, ch'io sappia, fu compiuto nel 1838 dal polacco Augusto Ciesz-

---

[1] Op. cit., p. 49.
[2] Op. cit., p. 59.

kowski, nei suoi *Prolegomena zur Historiosophie* [1], dove alla tripartizione hegeliana della storia (Oriente, Mondo classico, Mondo germanico) si surrogava l'altra: Antichità, Epoca cristiana, Avvenire! Non si può dire che l'Avvenire fosse un periodo troppo angusto: tanto piú che il Cieszkowski credeva al succedersi futuro di altre storie dopo la storia umana. In Italia, e principalmente a Napoli, circa il 1860, spuntò piú volte questo pensiero della necessità di allargare la concezione storica hegeliana col comprendervi l'Avvenire, e, per esempio, nel campo politico, la democrazia o il socialismo. Il De Sanctis, in una sua lettera nella quale inculcava a un suo scolaro restío lo studio della filosofia hegeliana, « base e formola del pensiero moderno », concedeva che l'Hegel, « inchiudendo ed alzando nel suo sistema il passato, sopprime il futuro ».

Ma col prolungare il corso della storia, e con l'includervi una o piú altre epoche o l'indeterminatissimo Avvenire concepito come epoca, non si toglie la difficoltà, che giace assai piú sotto di questa o quella determinazione contingente, la quale se desta scandalo, gli è appunto perché è sintomo di una difficoltà piú profonda. La difficoltà consiste nel concetto stesso di un *progressus ad finitum*, di un divenire che sia cominciato nel tempo e termini nel tempo, e che non c'è ragione alcuna perché debba cominciare, una volta che deve terminare: di un divenire insomma senza logica necessità (o che suppone un momento d'irrazionalità); di una realtà alla quale il divenire è accidentale, tanto che ha cominciato dall'immobile e termina nell'immobile, e poteva perciò restarsene sin dapprima nell'immobile.

---

[1] Nuova edizione, Posen, Leitgeber, 1908. Tutti i libri posteriori del C. sono guidati dal pensiero stesso, che è in questo suo primo.

L'origine di questo concetto non è nel pensiero, ma nell'immaginazione; è una concezione mitologica, familiare a parecchie religioni e dominante nel Cristianesimo, la quale esercitò la sua efficacia nella filosofia postkantiana, e la esercita ancora perfino nel positivismo, coi suoi sogni di un'umanità razionale e scientifica, o nel socialismo, con l'idea di una società nella quale si sia composta ogni lotta. Nella filosofia postkantiana prese ora la forma di un « regno della ragione », riserbato al futuro (Fichte), ora (come nel secondo Schelling e nello Schopenhauer e nel ripetitore di essi Hartmann) quella di un peccato originale da redimere; di che è conseguenza il conferimento di realtà metafisica al tempo. L'Hegel non se n'era del tutto liberato; com'è chiaro dal disegno del suo sistema, nel quale il Logo crea il mondo della natura, immoto e senza storia, base ferma della storia umana, che percorre sopra di essa gli stadî necessarî di un processo conducente al puro pensiero e alla coscienza della libertà. Disegno in cui la filosofia (per quanto il profondo spirito filosofico dell'Hegel vi contrasti a tutta possa) serba tracce di quell'andamento di racconto, di *Erzählung*, proprio dei miti, che ha poi ben piú apertamente nello Schelling e nello Schopenhauer, e che tanto ripugnava all'Herbart, il quale esprimeva con questa ripugnanza una legittima esigenza filosofica. La figura dell'Hegel diventa perciò, agli occhi degli hegeliani ortodossi, quella di un annunziatore della buona novella e di un redentore; e la *Fenomenologia* e la *Logica* assumono i caratteri tutt'insieme di un Vangelo e di una *Summa theologica*, perfezionabile nelle nuove edizioni ma non mai « rivoluzionabile ».

II

Che nell'Hegel il divenire sia inteso in senso temporale, mi pare dunque fuori dubbio; e, del resto, alcune notissime sentenze del suo sistema (per es., che l'arte sia

ormai un passato, o che la prima categoria della logica coincida con la prima scuola filosofica greca) confermano tale interpetrazione. Ma si potrebbe dire, ed è stato detto, che quel divenire sia da interpetrare anche in senso ideale; cioè, che nel pensiero dell'Hegel al significato temporale s'intrecci l'ideale, o, in ogni caso, che al suo pensiero si possa conferire questo significato, introducendovi per tal modo un'importante correzione, che ne assicuri la solidità.

L'eccezione è ben fondata, perché poco importa indugiare sulle contradizioni dell'Hegel, non trattandosi di assegnargli punti di merito o di demerito, ma importa assai tener conto di quelli dei suoi pensieri che si mostrano vitali e sono suscettibili di ulteriore sviluppo. Sicché conviene esaminare il concetto del divenire, proposto dall'Hegel, come di un divenire extratemporario e ideale. E, per far questo, anzitutto bisogna non confondere il divenire ideale col divenire astratto o irreale, un mero schematismo del divenire, che non ha forza alcuna nei fatti che in quello schema vengono disposti; come può darne esempio la hegeliana filosofia della natura, o quale l'adoperava l'agnostico filosofo napoletano Tari, che costruiva per triadi progressive il mondo del Bello, dichiarando che ciò faceva perché gli riusciva comodo e attraente e gradevole. Quel divenire astratto è una fallacia logica, quando non è un simbolo estetico della sospirata e non raggiunta logicità.

Il vero divenire ideale non è qualcosa d'indifferente o di divergente rispetto al divenire reale, ma è l'intelligenza del divenire reale, al modo stesso che l'universale non è divergente o indifferente rispetto al particolare, ma è l'intelligenza del particolare: talché universale e particolare, divenire ideale e divenire reale, sono il medesimo. Fuori del divenire ideale non rimane già quello reale, ma soltanto il temporale, cioè il tempo aritmetico, che è una co-

struzione dell'intelletto astratto; come fuori dell'universale non rimane l'individuo reale, ma l'individuo empirico, isolato, atomizzato o monadizzato. L'eternità e il tempo reale coincidono, perché in ogni attimo è l'eterno e l'eterno è un attimo.

Ciò posto, il concetto del divenire, o il divenire ideale, nell'Hegel e negli hegeliani svela il medesimo vizio di tutta la loro concezione dello svolgimento, perché è anch'esso un *progressus ad finitum*: un divenire che, movendo dall'essere puro che non è intelligibile, procede all'idea, che è piú che intelligibile; movendo dalla natura o, se piace meglio, dalla coscienza sensibile, va fino allo spirito assoluto, e nello stesso spirito assoluto percorre tre fasi per giungere alla Filosofia, dove s'arresta. Il che anche è detto assai chiaramente dal Moni: « La dialettica non è affatto la stessa, da un capo all'altro della Logica, ma essa stessa, che è il movimento, si muove; ed il suo muoversi avendo un termine *ad quem*, questo è dove il movimento dialettico cessa. Ora il cessare del movimento dialettico non ha antitesi dialettica. La logica speculativa, come per Aristotele il mondo, è essenzialmente finita »[1]. Il termine *ad quem*, il punto d'arrivo del processo dialettico o del divenire ideale, lo svolgimento che cessa di svolgersi, vanifica sé stesso e la realtà tutta: lo spirito, che è dialettica, raggiunto il termine della dialettica, non è piú dialettica, epperò neppure spirito: è il nulla assoluto. Lo spirito si svolge faticosamente per arrivare alla filosofia; e, ivi pervenuto, che cosa farà? Instaurerà la beatitudine e il paradiso (risponderanno forse gli hegeliani): e la risposta confermerebbe l'origine mitica della concezione. Il divenire ideale non può essere un divenire, che neghi sé medesimo.

---

[1] Op. cit., p. 54-5.

Per la oscura coscienza di questa difficoltà, anche lo schema ideale del divenire è andato soggetto a molti tentativi di rimaneggiamento nella scuola hegeliana; e senza parlare di quelli che s'industriavano a variare l'ordine dei suoi momenti, e consideravano, p. es., come ultimo termine non la filosofia, ma l'arte o la religione, giova rammentare che si ebbero anche tentativi di prolungamento della serie ideale. Di questa sorta fu, almeno in certo senso, la correzione di dialettica storica introdotta dal Marx, che sostituiva all'Idea la Praxis; e, molto piú limpidamente e prima del Marx, lo stesso prolungamento fu proposto dal già menzionato Cieszkowski (un vero « abate Gioacchino », propagatore di un nuovo *Evangelo eterno*), il quale[1], rielaborando la triade dello spirito assoluto, la sgombrò di uno dei suoi termini, della religione, non perché, secondo lui, questa non le appartenga, ma anzi perché è la totalità stessa di quella sfera, di cui le altre forme sono soltanto gradi particolari. Cosí egli si procurava spazio libero per arricchire, senza violare il triadismo, lo spirito assoluto di un terzo termine, da far séguito all'arte e alla filosofia, e da corrispondere, come quelle all'antichità e al cristianesimo, esso all'epoca dell'avvenire. Questo terzo termine, integrazione e coronamento della triade, è la Volontà, il Bene, la Praxis; non già la Praxis inconscia che precede l'arte e la filosofia, ma la Praxis che dalla filosofia deriva e la compie. Nella trascuranza della Praxis il Cieszkowski vedeva il difetto della filosofia hegeliana, e il suo sembiante di panlogismo e la forma che prende d'idealismo assoluto; il quale non include il momento pratico, si limita all'in-sé (*An sich*) e al per sé (*Für sich*), senza pervenire al da-sé (*Aussich*, da non scambiare con l'*Ausser-sich*), cioè al produrre da sé, e perciò non è la vera sintesi del realismo (arte,

[1] Op. cit., p. 110 sgg.

antichità) e dell'idealismo (filosofia, cristianesimo) nell'idealismo-realismo (traduzione del teoretico nel pratico, avvenire). E al secondo termine, che all'Hegel era parso ultimo, dedicava lo stesso necrologio che quegli aveva già composto per l'arte: « Come il pensiero e la riflessione sorpassarono le arti belle, cosí ora l'Atto e l'operosità sociale sorpasseranno la vera filosofia »; la filosofia, che da Aristotele all'Hegel ha avuto la sua fioritura, e in quest'ultimo ha raggiunto il suo punto culminante: in questo Fidia del pensiero, scopritore della pietra filosofale, che ora deve essere adoperata per compiere miracoli pratici [1]. Ma è da ripetere anche qui ciò che si è detto dei prolungamenti del corso storico: l'errore sta non nella singolarità del termine al quale ci si ferma, ma nel porre un termine.

III

Dal porre poi come termine la filosofia consegue il cosiddetto panlogismo, che dà luogo a un'altra delle accuse popolari al sistema hegeliano, la quale neppure si può, per quel che mi sembra, parare del tutto. Certamente l'Hegel non intese negare né la natura né la volontà né la storia né la fantasia né il sentimento né la scienza empirica e matematica; e anzi non c'è nessuno di questi concetti che non abbia da par suo studiato e illuminato di vivissima luce. Ma poiché essi sono concepiti tutti come gradi inferiori e successive approssimazioni alla filosofia, come abbozzi di filosofia, è ineluttabile la tendenza a riconoscere realtà a questa sola, nella sua astrattezza. Tendenza che si mostra nello sforzato filosofizzamento delle categorie empiriche delle scienze naturali (classi, forze) e delle partizioni empiriche (epoche, popoli) della storia,

---

[1] Op. cit., pp. 126-8.

nella concezione del linguaggio come logica e dell'arte come filosofia imperfetta, e in tante altre soluzioni di problemi, proposte dall'Hegel. L'arte, secondo lui, presenta la realtà frazionata in immagini singole, la religione unifica a suo modo, la filosofia unifica nella forma del pensiero: è evidente che l'arte col suo frazionamento, del pari che la religione con la sua immaginosa unità, non possa piú reggere innanzi alla filosofia, che ha posto l'unità vera. Il panlogismo fa sí che la dialettica della realtà, e la dialettica del filosofo che costruisce la filosofia, siano confuse in una, e il succedersi dei sistemi filosofici si atteggi come il succedersi delle forme del Logo che crea il mondo.

Una riprova del panlogismo si vede nella trattazione che offre Hegel delle varie storie dello stato, della religione, dell'arte, della filosofia, le quali solo in apparenza sono storie diverse, e in realtà hanno tutte il medesimo contenuto, cioè la filosofia. La storia dello stato è la storia della coscienza della libertà, e la storia dell'arte è quella della conquista dell'interiorità, come la storia della filosofia è la conquista dell'Idea. « L'assoluto è lo spirito: questa è la piú alta definizione dell'assoluto. Trovare questa definizione e comprenderne il significato e il contenuto, tale, si può dire, è stata la tendenza assoluta di ogni cultura e filosofia: a questo punto ha mirato coi suoi sforzi ogni religione e ogni scienza: solo questo impulso spiega la storia del mondo » (*Enc.*, § 384). E per ridurre, per es., l'arte alla filosofia o alla storia politica, l'Hegel è costretto a considerare non l'arte, ma la materia dell'arte. La storia stessa della filosofia, che ingoia tutte le altre, s'identifica con la filosofia, divorando questa o divorata da questa, secondo l'alternativa che è lasciata alla scelta degl'interpetri. Non è nelle nostre intenzioni negare l'unità della storia, e neppure l'unità della filosofia con la storia; ma, appunto perché in queste tesi consentiamo, dobbiamo met-

tere in guardia contro l'unità astrattamente ottenuta, che, come si è detto, riduca tutte le forme all'astratta filosofia, o identifichi la storia con la filosofia astratta o la filosofia con la storia astratta. E diciamo anzi che il pensiero dell'Hegel era qui assai piú profondo e vero della struttura sistematica che assunse; senonché ora discorriamo per l'appunto della struttura sistematica.

Conseguenza della quale è altresí che l'Hegel, che pure sente cosí fortemente l'importanza della vita attiva, è condotto a porre nelle sue formole filosofiche un ideale contemplativo o ascetico della vita umana. La sfera dell'attività pratica è inferiore nel suo sistema alla sfera dell'arte, della religione e della filosofia; è lo spirito oggettivo, inferiore allo spirito assoluto. Quell'inferiore è, senza dubbio, il ponte di passaggio allo spirito assoluto; ma, effettuato il passaggio, a che cosa serve piú il ponte? giunti al sopramondo, che cosa vale piú il mondo? La pratica viene qui a essere concepita al modo che per lo Spinoza o pel Fichte lo Stato, come un mezzo; e il fine è la vita contemplativa. Da ciò la ribellione che uomini d'azione hanno provato per la filosofia hegeliana, e che l'abito contemplativo e inerte, che essa promuove in non pochi dei suoi seguaci, sembra giustificare con una riprova di fatto.

IV

Ma, per tornare al divenire concepito come *progressus ad finitum*, in esso è anche da riporre la fonte di un'altra comune accusa: cioè che l'hegelismo deifichi la forza. Non già che quest'accusa (come la precedente circa il panlogismo) non sia in bocca a molti semplice effetto di pregiudizî, di superficialità e di scarsa conoscenza filosofica e di scarsissima delle dottrine dell'Hegel; ma, presso altri, è mossa dalla visione di un reale difetto, che offende qua e là in quelle dottrine. In forma piú evidente, esso si nota

nell'introduzione alla *Filosofia della storia*, dove l'Hegel afferma che la storia del mondo « si muove in un piano piú alto di quello proprio della moralità », e dove presenta gl'individui storici, gli Eroi, come esecutori della volontà dello spirito del mondo e non giudicabili dal punto di vista inferiore della morale. Tutti sanno quanta fortuna sia toccata a questi concetti, che hanno operato non solo nella filosofia e nella storiografia tedesca (Mommsen), ma perfino in certe disposizioni spirituali degli uomini di stato e agitatori politici di quella nazione (Bismarck o Marx, e i molti loro seguaci). Gli eroi e superuomini nietzschiani, passati ormai alla letteratura volgare attraverso infinite imitazioni, sono figliuoli, se anche alquanto degeneri, degli individui storici, dei *weltgeschichtliche Individuen*, dell'Hegel. Tutti sanno anche come l'identità di razionale e reale abbia preso sovente il significato di un'acquiescenza al fatto brutale.

Ora in questa superiorità della storia alla morale, in questa adorazione del fatto, non si può non iscorgere, per quel che a me sembra, lo stesso influsso mitologico e teologico, che ha prodotto la concezione della storia come progresso al finito; e qui come un qualcosa di contingente e d'irrazionale che trovi la sua ragione soltanto in una volontà e in un essere trascendente. C'è, nelle pagine dell'Hegel che si riferiscono ai grandi uomini, come una risonanza del Vecchio Testamento, un ricordo di Geova e dei delitti che esso comanda e che, comandati da lui, non sono delitti, perché superiori alla morale che è cosa umana.

Anche per questa parte non può essere nelle nostre intenzioni sconoscere il profondo valore filosofico dell'identità di razionale e reale, ma soltanto esaminare il modo in cui essa fu intesa dall'Hegel, e che non sembra in ogni suo punto irreprensibile. Non disconosciamo neppure gli

alti motivi che spinsero l'Hegel a sostenere energicamente l'importanza dello Stato; ma diciamo che quello stesso concetto poteva essere fondato senza che facesse d'uopo concepire una ragione superiore alla morale, o senza confondere la giusta polemica contro la superficiale moralità con una depressione della moralità in genere. L'uomo, che difende lo Stato del quale è cittadino e la patria di cui è figlio, ha, per l'appunto, questo dovere morale, che è determinato, come tutti i suoi doveri, dalla situazione storica nella quale si trova; e tutto ciò che egli fa nell'opera di quella difesa, necessario a quella difesa, *dura lex* di quella difesa, non è né superiore né inferiore alla morale, perché coincide con la morale concreta: per lo Stato si potrà sacrificare (come dicevano i nostri politici della Rinascenza, e il Machiavelli ripeteva con intimo assenso) perfino la salute dell'anima propria; ma non mai la moralità, per la contradizione che non lo consente. Parimenti la razionalità del reale si può e si deve connettere con la piú rigida condanna dell'errore e del male, e la perpetua dialettica con la costanza del vero.

Tanto piú è da correggere l'eccesso al quale l'Hegel talvolta portò la dottrina dell'immanenza del razionale nel reale, in quanto quella sua troppo violenta e immediata identificazione ebbe il solito effetto di non raggiungere l'identificazione stessa in modo saldo e sicuro; e, cioè, nel suo impeto trascinò seco, ma non soggiogò, la trascendenza. Sicché, laddove per una parte l'identificazione sembra che dia troppo, per un'altra, effettivamente, dà troppo poco. Non è conforme invero all'unità di razionale e reale distinguere, come l'Hegel fa spesso, tra il necessario e l'accidentale, o ammettere, come comodamente usano lui e gli hegeliani, dopo avere proclamato che tutto è necessario, la categoria dell'accidentale nella natura e nella storia, e l'« esistenza cattiva », e che l'esistenza sia in parte « ap-

parenza » e in parte « realtà » [1]. Ne viene di conseguenza che filosofia e storia rimangano qua e là, in quel pensiero, divergenti; e non solo la storia come la natura offra fatti che la filosofia non può accogliere nella rete dei suoi concetti e deve dichiarare irrazionali o rimandare al romanzo, ma l'esposizione storica e l'esposizione filosofica appaiano distinte come l'esposizione esterna e quella interna, e la stessa filosofia coincida e non coincida con la propria storia [2]. È inevitabile che, quando si pretende far consistere la coincidenza nel succedersi cronologico delle categorie, analogo al succedersi logico di esse, si sia costretti poi dal buon senso a riconoscere, per lo meno, che spesso la coincidenza non c'è, e a compromettere l'unità della filosofia con la storia. Il razionale, il Logo, non è, a questo modo, pienamente assorbito nel reale: l'Hegel, serbando l'accidentale e l'insignificante, può protestare, come fa molte volte, contro il panteismo (Dio non s'identifica con le « esistenze accidentali »), e offrire qualche addentellato al teismo, che un'ala della sua scuola, com'è noto, prese a sostenere e a svolgere.

---

[1] Le osservazioni al § 6 dell'*Encicl.* finiscono con l'attenuare il pensiero dell'identità del razionale col reale a tal segno che esso quasi coincide con quello dell'intellettualista e astrattista Herbart; il quale diceva, p. e., nell'*Allgem. prakt. Philosophie*, p. 120: « *Es gehört eine gänzliche Verwechselung ästhetischer* (che includono le *praktische*) *mit theoretischen Bestimmungen, die von Sollen auf's Sein schliesst, dazu, um bei der Anerkennung menschlicher Schwäche und Abhängigkeit die Ideen im Gefahr zu glauben* ».

[2] Anche il Moni (pp. 42-4) distingue tra verità filosofica e verità storica, e sostiene, p. e., che laddove in questa « l'errore persiste come esterno a lei, la verità filosofica è invece la verità che ha tolto via l'errore, in quanto se lo è reso interno, necessario ». Ma il medesimo accade nella confutazione dell'errore storico, poiché la storia non respinge soltanto, ma spiega l'errore storico, e cioè se lo rende interno e necessario.

V

Ma, se il *progressus ad finitum* produce tutti gl'inconvenienti che si sono esposti finora, si vorrà dunque restaurare contro di esso il *progressus ad infinitum*, caro all'intelletto astratto, che vagheggia volentieri « l'infinito progressivo approssimarsi della scienza al suo oggetto ossia alla verità? » [1]. Certamente no, perché il progresso all'infinito, non raggiungendo mai il suo termine, non è progresso; né il concetto di approssimazione deve ingannarci, perché, quanto può essere utile nelle scienze della quantità, altrettanto è vano e vuoto in quelle della qualità, dove tutt'al piú può prestare talvolta servigi di metafora. Che cosa importa che il dolce pomo e la fresca acqua si approssimi piú o meno alle labbra di Tantalo, se non le toccano mai in guisa ch'egli possa cibarsi e bere? Un chilometro o un millimetro di distanza, disuguali matematicamente, sono in questo caso, ossia filosoficamente, eguali. Il vero concetto del progresso deve dunque adempiere insieme alle due opposte condizioni, di un raggiungimento a ogni istante del vero e del bene, e di una messa in dubbio a ogni nuovo istante senza tuttavia perdere ciò che si è raggiunto, di una perpetua soluzione e di un perpetuo rinascente problema per una nuova soluzione: deve evitare le due opposte unilateralità di un fine bello e raggiunto e di un fine irraggiungibile, del *progressus ad finitum* e del *progressus ad infinitum*. Si potrebbe anche esprimere questa esigenza dicendo che un vero concetto del progresso deve sintetizzare l'idea orientale dei cicli o ritorni, ossia della perpetua costanza [2], e quella occidentale

---

[1] Moni, op. cit. pp. 48-9.

[2] Tale è il significato dei cicli identici (che ai nostri giorni furono rivagheggiati dal non troppo riflessivo Nietzsche), perché $1 \times 1 \times 1 \times 1 \times 1 \ldots = 1$.

della corsa affannosa verso il nuovo, ossia del perpetuo cangiamento, compiendo l'immobilità della prima con la mobilità della seconda. Se questa correzione non si fa, il cangiamento senza costanza diventa affatto identico nei risultati con la immobilità senza cangiamento, perché quella mobilità è vuota appunto come questa immobilità, che è priva di vita e perciò vuota. Il simbolo dell'umanità non è né Dio né l'uomo, ma il Dio-uomo, il Cristo, che è l'eterno nel temporale e il temporale nell'eterno: la Storia, alla quale è superfluo rivendicare l'avvenire, giacché ha in sé l'avvenire.

Lo spirito e la sua storia sono identici, e identiche sono a loro volta la filosofia e la storiografia, perché né lo spirito o la filosofia sono qualcosa di bello e fatto fuori della storia, né questa si fa senza lo spirito e la filosofia. In ogni istante noi possediamo nell'atto del pensiero tutta la verità, perché in ogni affermazione di verità, per piccola e particolare che si dica, è la verità; e in ogni istante quella verità si cangia in volontà e in natura, e cioè in nuovo problema pel pensiero, che non è sempre povero, come tengono gli scettici, né sempre ricco, come tengono i dommatici, ma un ricco che per essere ricco deve continuare ad arricchire: la verità non si potrebbe cercarla se non fosse in qualche modo conosciuta, epperò posseduta; e non si può possedere, se non cercandola. La verità, tutta la verità, è in Hegel come fu già tutta in Fichte o in Kant o in Leibniz o in Vico o in Cartesio o in Aristotele o in Platone; e non si fermò in nessuno di costoro come (checché pensino gli hegeliani ortodossi) non si è fermata in Hegel, esonerando i posteri dal dovere di pensare e dandogli tutt'al piú quello di ripensare il pensato e di comentare (come se ciò anche fosse mai possibile senza un nuovo problema e un nuovo pensiero!). L'ideale che esprimeva l'Hume nel *Saggio sull'intelletto*, esortando

l'uomo a sottomettersi alla « fatica » di esaminare le leggi dell'intelletto « a fine di poter vivere dopo comodamente », è un cattivo, quanto ingenuo, ideale. La libertà non è il « fine della storia », un fine raggiunto o da raggiungere, ma il suo principio motore e perciò identico con lei.

Questo concetto del progresso, nell'atto stesso che elimina il *progressus ad finitum* e il conseguente assurdo di una filosofia « definitiva », elimina insieme ogni forma cosí d'irrazionalismo come di ultrarazionalismo o di panlogismo, perché non pone una astratta forma dello spirito a capo delle altre, riducendo o subordinando a essa le altre e avviando lo spirito in un *cul-de-sac*, dove o si trova un pensiero senz'azione, l'ascetismo, l'inerzia, o un'azione senza pensiero, la cieca passionalità. Il fine dello spirito non è né l'astratto pensiero né l'astratta azione, ma il pensiero che si fa azione e l'azione che si fa pensiero, ossia lo spirito stesso, che, in quanto è vita, non ha altro fine che la vita, tutta la vita, e non una parte della vita. Il che vuol dire che con quel concetto si fa valere il criterio della distinzione, tanto necessaria allo spirito quanto la stessa unità, e non per altro che essa toglie all'unità la sua astrattezza e genera l'unità concreta. Laddove l'hegelismo tendeva a fare sparire tutte le distinzioni nell'astratto pensiero, tutte le distinzioni vengono qui restaurate, pensiero e volontà, fantasia e logica, arbitrio e moralità, filosofia e scienza, concretezza e astrazione, idee e concetti, e via discorrendo, ma tutte organicamente nello spirito che è circolo e passa dall'una all'altra come da condizione a condizionato, da principio a conseguenza, per circonflettere la linea del suo percorso nel circolo del suo nuovo percorso. E, laddove l'astratta logica invade e sconvolge tirannicamente tutto, e tende a confondere il problema con la soluzione, l'una forma con l'altra distinta, la fantasia con la logica, la forza con la moralità, l'er-

rore con la verità, — la logica, invece, che è stata resa concreta nell'unità dello spirito, serba e rinvigorisce la distinzione del fatto e dell'ideale, dello spirito e della materia, intendendo il fatto e la materia come l'ideale che si è fatto e l'ideale come il fatto che si fa, e quella tra le forme dello spirito, ciascuna delle quali coopera all'unità dello spirito non in quanto si depotenzia adeguandosi alle altre, ma in quanto si potenzia facendosi eminentemente sé stessa: l'arte arte, la scienza scienza, la matematica matematica e la filosofia filosofia, e cosí generando la sua distinta ed opposta, che solo in questa netta antitesi si genera. La dialettica è veramente la legge dello spirito, ma non l'astratta dialettica polemica filosofica, che è soltanto uno dei suoi aspetti particolari, col quale l'Hegel sembrava confonderla e la confondono gli hegeliani, ma la dialettica totale e reale. E laddove, infine, l'astratta logica è impotente a movere la storia e deve o sentenziarla come in tutto o in parte fuori del suo dominio, ovvero restringersi a sottometterla a un suo schematismo che ben si può chiamare aprioristico (ed è il senso peggiorativo dell'apriori), la logica concreta domina davvero il reale, che produce e pensa ed è il suo sé stesso. Non v'ha per lei nulla di materiale, nulla di accidentale, nulla d'irrazionale, nulla di male; appunto perché il materiale, l'accidentale, l'irrazionale, il male sono lo spirituale stesso in quanto superato da una forma ulteriore, e negativi, e legittimamente negativi, solo in relazione con questa forma, ma per sé stessi affatto razionali. La natura e la storia si spogliano degli ultimi resti di accidentalità rispetto al concetto, sol perché il concetto si spoglia degli ultimi resti che ancora serbava di astrattezza e di arbitrio; e perciò concetto e storia, finalmente, coincidono nell'estensione e nell'intensione, perfettamente. L'ultima ombra del trascendente, il Dio personale assottigliato a Logo creatore,

antecedente logico se non cronologico della natura e della storia, è dissipata: non c'è una natura in fronte a una storia umana, che invochi la sua unità da un principio che abbracci e trascenda entrambe; ma soltanto una storia, che è Dio.

VI

A questo concetto del divenire, che ho richiamato nei suoi tratti principali, è stato obiettato che soggetto di esso non è piú il Logo o l'Idea, ma lo Spirito, e lo spirito quale appare nell'uomo, universalizzato. Ma non è codesto un mal passo nel quale l'esposta dottrina cápiti senza volerlo e senz'avvedersene; anzi è un terreno sul quale si colloca di proposito, perché essa mira per l'appunto a togliere il dualismo di un Logo che fa la natura dietro le spalle della natura e la storia dietro le spalle della storia, e la conseguente scissione tra spirito empirico e idea, tra psicologia e filosofia dello spirito, tra pensiero inconsapevole o pietrificato e pensiero consapevole; ossia a riconoscere queste distinzioni (tutte le distinzioni hanno il loro motivo di vero), ma come opera dello spirito stesso, si dica pure dell'uomo. Non c'è di là dalla logica umana una logica divina; ma la logica umana, la vera logica umana, è divina. La distinzione delle due logiche non è filosofica ma teologica, o residuo di teologia nella filosofia.

Anche un'altra obiezione, che è stata mossa da piú parti, non è tale che colpisca una contradizione della dottrina e svolga una critica interna, ma oppone dommaticamente la dottrina stessa che quella mira a combattere. Si è domandato cioè come mai, posta la distinzione o serie delle forme dello spirito, questo passi dall'una all'altra: perché mai, quando lo spirito, a mo' d'esempio, si trova nel momento della fantasia o dell'arte non vi si appaghi e non vi resti in perpetuo, e invece sia tratto a passare

al pensiero, o quando s'immerge nell'opera pratica non vi si perda, e aneli invece a passare alla contemplazione e di nuovo al pensiero? Quale è la contradizione, intrinseca a ciascuna di quelle forme, che spinge alla forma superiore? Ora, la contradizione per noi non può essere altra che questa: che ciascuna forma particolare è particolare, e lo spirito non si arresta, anzi non è mai del tutto in nessuna delle sue particolarizzazioni, e perciò il suo vero essere è il suo stesso moto circolare che nel suo perpetuo giro produce il perpetuo accrescimento di sé su sé stesso, la sempre nuova storia. La contradizione dell'arte è di essere arte, pura arte, e il porsi dell'arte è il porre insieme del suo distinto, il puro pensiero; come il porsi del puro pensiero è insieme il porre del nuovo distinto che è la praxis, cioè l'azione pratica, della quale il nuovo pensiero è gravido. È vano cercare altra contradizione, poiché si ha innanzi questa sommamente energica, che nasce dalla stessa distinzione delle forme ed è la vita stessa della distinzione. Ma nella sopraccennata obiezione si richiede una contradizione che nasca dalle viscere della forma particolare, come logica contradizione che chieda una nuova soluzione logica, su su fino a quella che è la soluzione delle soluzioni, l'Idea, dove la contradizione e la dialettica si acquetano: cioè si riproduce sempre quel concetto del *progressus ad finitum* delle forme dello spirito, le cui conseguenze abbiamo già mostrate nella vanificazione di ciascuna delle forme e dell'intero processo, nell'immobilità, nel panlogismo, e, ancora, nel materialismo o nella trascendenza. Che se poi, per isfuggire all'assurda concezione del progresso *ad finitum* e alla non meno assurda decretazione della fine del processo dialettico, si fa che lo spirito continui a dialettizzare e, per es., capovolga l'Idea (come il Marx voleva) nella Praxis, e questa poi in qualche altra cosa d'ineffabile, e la dialettica in una forma

superiore alla dialettica, e questa forma superiore in un'altra ancora superiore, si entra nell'opposto assurdo del progresso *ad infinitum*, dove per opposta via si perde parimenti la verità e la realtà.

Una terza obiezione, invece, appartiene alla specie di quelle che non si possono fare senza, come si dice volgarmente, darsi la zappa sui piedi; cioè senza colpire al tempo stesso l'obiettante medesimo. Perché mai (si domanda) le forme dello spirito sono tante e non piú? come si giustifica la loro molteplicità definita? Ora, ch'io sappia, anche nell'hegelismo le categorie della Logica o della Natura o dello Spirito sono tante e non piú, perché sono dedotte per logica necessità l'una dall'altra: sicché non dico che la difficoltà a prima vista non ci sia, ma non vedo quale guadagno si farebbe col passare da una molteplicità meno ricca a una assai piú ricca, quando la questione volge sul concetto stesso di molteplicità. Ma è poi una difficoltà? Le forme dello spirito (le vere categorie, ben diverse da quelle malamente astratte della logica formalistica) sono i termini di quella relazione che è lo spirito, numericamente simboleggiate nel discorso comune, ma non già numericamente concepibili e cioè numerabili come tanti enti e cose. Se lo spirito è sintesi a priori, è evidente che si debbono definire gli elementi della sintesi (astratti fuori della sintesi, distinti e uno insieme nella realtà di essa); l'unità dello spirito non può essere che unità di una molteplicità, ossia unità di distinzione e nella distinzione. Se l'unità non fosse, non si penserebbe; ma non si penserebbe nemmeno senza la distinzione, se pensare è unificare distinguendo. La distinzione, fatta valere contro l'astratta unità, a me è parsa sempre la legittima (per quanto unilaterale e male intesa) esigenza dell'herbartismo contro l'hegelismo. L'unità, che divora le distinzioni, sarebbe un Saturno che divori non già i suoi

figli, ma le sue proprie membra: un'unità, che si annullerebbe nel buio del misticismo.

Ma una quarta obiezione torna al punto di vista del sistema che si combatte [1]; cioè sostiene che non è lecito confutare la dottrina dell'Hegel senza svolgerne l'interna dialettica ed accoglierne la verità superandola; e poiché (si soggiunge, foggiando un nuovo e classico esempio di sofisma) quel superamento avverrebbe in forza del principio dialettico, quella dottrina, in ogni caso, riuscirebbe non confutata, ma rafforzata! La confutazione, che discerna nel pensiero che esamina una parte vera e una parte falsa, è una confutazione astratta, perché ogni pensiero è vero ed è falso: vero in quanto attuale, falso in quanto superato. — Ma è evidente che, rigettato il progresso *ad finitum* delle forme dello spirito e il panlogismo ossia la riduzione dello spirito all'astratta logica, si è rigettata altresí la teoria dell'errore, che era propria di quelle concezioni: restaurato il concetto della distinzione, l'errore non può essere mai il pensiero, che se è vero attualmente è sempre vero, ed accresce, ma non perde, la sua verità nel piú ricco pensiero che gli succede; o, se si vuole, oltre l'errore inteso come pensiero incluso e fuso in un pensiero piú ampio, oltre l'errore che è verità, oltre l'errore magnanimo (la « magnanima menzogna », che non è poi menzogna), bisogna restaurare il concetto dell'errore che è errore, non-pensiero, parola vuota, contrad-

---

[1] Si può vedere nel Moni, op. cit., specialmente a pp. 1-12, cfr. p. 40. Nello scritto di H. Ebbinghaus, *B. Croce's Hegel*, nei *Kantstudien*, XVI, p. 63, si dice che la mia teoria « .... *den lebendigen Organismus philosophischer Begriffe wie die abstrakte Einheit eines gehäuften Aggregats behandelt* ». Ho spaziato le parole: « concetti filosofici », perché qui è l'equivoco: io non tratto i concetti filosofici come aggregati, ma, tutt'al contrario, nego che gli « aggregati di parole » (i *flatus vocis*, gli errori) siano « concetti filosofici ».

dizione che simula col suono la sintesi assente, atto pratico e come tale incensurabile, perché la parola come suono può servire non solo al pensiero, ma a molte cose rispettabili e a molti nostri comodi rispettabilissimi: da quello che ci fa aderire alla tradizione a quello che ci fa piegare alla stanchezza, da quello assai dolce di lasciarsi sedurre dalle passioni a quello assai amaro di provvedere alle proprie private necessità. La vecchia dottrina (cartesiana e di altri filosofi), che faceva nascere l'errore dalla volontà, aveva del vero, sebbene peccasse nel non intendere la volontà come natura e lo svolgimento dello spirito attraverso l'errore che è natura; e aveva del vero perciò anche la teoria che faceva consistere l'errore nel meccanismo psicologico sostituentesi alla connessione logica, ossia nella vita (volontà, natura), che prende il luogo del pensiero. Del resto, io credo che la scuola hegeliana abbia molto esagerato il pensiero dell'Hegel in proposito; perché, rileggendo la prefazione alla *Fenomenologia*, si può vedere che egli non affermava già che il falso sia una forma della verità, ma che il falso debba essere spiegato col vero (almeno tale a me sembra il senso generale delle sue osservazioni); o, come si dice anche nella conversazione comune, che non basta sentenziare falsa un'affermazione, ma bisogna spiegare come l'errore sia nato. Onde alla mera asserzione della verità bisogna sostituire un processo che mostri il farsi della verità attraverso l'errore, e gli elementi di vero che l'errore adopera e che arbitrariamente congiunge e compone, con un congiungimento e una composizione che come tale è vuota, sebbene come atto pratico, come natura, sia piena. E credo altresí che sia un'esagerazione e una falsificazione, o una di quelle mitologie nate dal prendere a parola le metafore hegeliane, l'altra teoria, sulla quale tanto insistono certi hegeliani: che, per confutare veramente un errore, bisogni spingerlo alla sua

ἀκμή, al suo apogeo, nel quale « si palesa come contradittorio e passa nel principio opposto, e cosí realizza l'essenza sua, secondo la quale esso non è che un momento del tutto »[1]. Perché, che cosa vuol dire « spingere all'estremo, all'ἀκμή, all'apogeo », ecc.? Che cosa è questa immaginata fustigazione del pensiero come di un cavallo che si voglia scagliare in un precipizio o spingere a un salto mortale? Una bella metafora, per dire semplicemente che, per confutare un errore, non bisogna lasciarlo nella forma incerta e confusa e mista di verità che ha per solito in coloro che l'espongono (il coraggio dell'errore è di pochi), ma determinarlo, e cioè sforzarsi di pensarlo; nella quale determinazione e sforzo esso si svela contradittorio, cioè indeterminabile e impensabile, e costringe a sostituirlo metodicamente col suo opposto, che verso la sua indeterminatezza si configura, almeno provvisoriamente, come determinatezza. Ma quando da questo processo critico passiamo alla nuova verità, dalla quale quell'errore è eliminato e nella quale ciò che in esso non era erroneo ma vero, è assorbito e conservato, è chiaro che l'affermazione precedente appare come se sia stata corretta col serbarne una parte o con una restrizione della sua esagerazione: parole che fanno molta paura[2] ai detti hegeliani, e che pure non hanno niente di pauroso, quando siano ben intese, e cioè non meccanicamente.

VII

L'accenno, che mi è accaduto di fare al pensiero originario e genuino dell'Hegel, porta a domandare, piú generalmente, se la concezione del divenire e della storia e della finità e infinità del vero, che ho enunciata di sopra, contrapponendola a quella hegeliana, sia poi davvero

---

[1] Moni, op. cit., pp. 11-2. [2] Moni, l. c.

avversa alla concezione hegeliana. *Respondeo dicendum* che essa è certamente in contrasto con quell'Hegel sistematico e superficiale, al quale si attengono di solito gli hegeliani, ma che non mi sembra in contrasto con l'Hegel piú remoto, che intravvedo di là dai cancelli del sistema; e ribadisco la mia convinzione che il problema della critica sia di giungere (per lui, come del resto per ogni altro pensatore) dall'Hegel superficiale all'Hegel profondo, il solo che sia un plasma vitale e non uno scheletro destinato al dissolvimento. Che veramente bisogni continuare a baloccarsi, per esempio, sul modo d'intendere le prime categorie della Logica, solidificando gli errori dell'Hegel, accrescendoli con altri errori, impiantando un problema sul quale si potrà sottilizzare all'infinito, ma che non si risolverà mai, perché, per avventura, non ha ragion d'essere?

Ricordo brevemente la storia di questa questione istruttiva. Alle due prime categorie della Logica hegeliana: Essere e Non essere, era stato obiettato dal Trendelenburg (e l'obiezione aveva qualche merito come argomento avvocatesco) che esse erano prive di movimento dialettico, giacché, essendo l'Essere identico al Non essere, da questa identità non nasceva nulla, e neppure la prima sintesi, il Divenire. Kuno Fischer riconobbe giusta l'obiezione; ammise che l'Hegel non era stato chiaro su questo punto e che la scuola (Erdmann e altri) aveva addirittura falsificato il maestro, intendendo l'Essere come pienamente indeterminato e perciò vuoto, e quindi identico al Non essere, al Nulla: una mera tautologia, incapace di progredire a piú alti concetti. Onde (preceduto in qualche modo dal Werder) egli propose la correzione: che la contradizione dell'Essere puro e indeterminato sia appunto di essere determinato dalla sua indeterminatezza e di escludere come concetto (oggetto di pensiero) l'attività pensante, affermando e negando insieme il pensiero. Pensare ed Es-

sere sarebbero identici e insieme non identici; e se l'identità si esprime nell'Essere, la non identità si esprime nel Non essere. Lo Spaventa elaborò e corresse a sua volta con grande diligenza questa interpetrazione del Fischer, sostenendo che nell'Essere, nel puro Essere, non c'è la distinzione di Essere pensante ed Essere naturale, di Pensare ed Essere, e che esso è l'astrazione dal pensante, l'assolutamente irrelativo, e, per la sua contradizione come l'assolutamente irrelativo, non è pensabile ed è eguale al nulla. Ora, in primo luogo, è da notare che di tutta codesta interpetrazione fischeriana-spaventiana [1] sarebbe difficile trovare qualsiasi giustificazione nel testo dell'Hegel, che ognuno può leggere cosí nel primo volume della *Logica* come nell'*Enciclopedia*; e, in secondo luogo, che sarebbe assai strano introdurre nella prima e piú povera categoria della Logica la relazione di soggetto e oggetto: difficoltà che non rimane celata allo Spaventa [2], il quale risponde (e la risposta vale quel che vale) che l'Essere mentale, primo della Logica, è l'ultimo o il risultato della Fenomenologia, che precede la Logica. Comunque, quell'interpetrazione non è sembrata tale da soddisfare, e il problema continua ad essere agitato, come si può vedere nel recente libro del Taggart sulla Logica hegeliana [3]; il quale, studiando la prima triade, si accorge di un'altra difficoltà, che è d'introdurre in essa, col concetto o almeno con la parola di « divenire », il cangiamento: categoria affatto prematura, destinata a comparire in una fase ulteriore della Lo-

---

[1] Si veda nella *Logik und Metaphysik* del Fischer, 1.ª ediz., 1852, accresciuta nella seconda del 1865; e nello Spaventa, *Le prime categorie della Logica hegeliana* (1864), in *Scritti filosofici*, ed. Gentile, pp. 185-252. — Anche il Moni (op. cit.) spreca tesori di acume per raddrizzare le prime categorie della logica hegeliana.

[2] Op. cit., pp. 233-4.

[3] *A comentary on Hegels Logic*, Cambridge, 1910.

gica. E, provvedendo al rimedio, esclude dall'Essere, Non essere e Divenire ogni idea di cangiamento, e intende l'Essere come l'Affermazione, il Non essere come la Negazione, il Divenire non come la sintesi dei due, ma come il « passaggio alla sintesi », che è fornita dalla quarta categoria hegeliana (qui diventata terza), dall'Essere determinato (*Dasein*). Ma anche questa interpetrazione sarebbe impossibile appoggiare sul testo dell'Hegel: e, inoltre, essa trasforma la prima triade, il cui pensiero è cosí caratteristico della filosofia hegeliana, nella semplice proposizione spinoziana: *Omnis determinatio est negatio.*

Bel risultato nell'un caso e nell'altro, dovuto al voler camminare attaccati alle falde della pedantesca tunica che l'Hegel gittò addosso al suo vivo pensiero! Ma non sarebbe alquanto piú umano non dare troppa importanza alle triadi, all'architettonica e ai paragrafetti, e leggendo l'Hegel press'a poco come si legge un poeta (nel quale non si bada se ciò che dice è vero o no storicamente, ma se è vero poeticamente), o, meglio, proprio come si deve leggere un filosofo, cercando attraverso le formole e le pedanterie il suo concetto animatore, vedere in quelle triadi l'opposizione dell'Hegel a ogni eleatismo e a ogni nullismo, e il suo possente sforzo per instaurare un nuovo e piú alto eraclitismo? Leggendolo cosí, ci troviamo al centro del suo spirito e al centro del problema filosofico; e abbiamo per lo meno qualche appoggio nei testi, perché Parmenide e Buddha ed Eraclito sono espressamente ricordati dallo stesso Hegel. E, soprattutto, ritroviamo nell'Hegel, professore di Heidelberg e compositore di libri e di sistemi architettonici e definitivi, l'Hegel filosofo, col suo aborrimento contro l'astratto e l'immobile, contro il dover essere che non è, contro l'ideale che non è reale. Ma sembra che gli hegeliani troppo prediligano l'Hegel dei paragrafetti.

Marzo 1912.

II

Noterelle di critica hegeliana

I

Il Primo o il « cominciamento »

Nel mio saggio sull'Hegel, contestai la necessità dell'inizio che la logica hegeliana prende nel concetto dell'Essere, e negai anzi la possibilità di un « cominciamento necessario » per la filosofia [1]. Uno dei miei piú diligenti censori, che ha tolto a confutare a parte a parte la mia critica sull'Hegel, ha qui riconosciuto « che, fuor di dubbio, con la discussione del ' cominciamento ' hegeliano, il C. ha richiamato l'attenzione sopra un grave problema » [2]. Ma questo problema aveva già formato oggetto di aspra meditazione per lo Spaventa; e le difficoltà, nelle quali egli si avvolse e dibatté, sforzandosi di difendere il punto di vista hegeliano, non furono ultimo motivo che mi spinse a riconoscere la vanità del problema stesso.

Lo Spaventa si avvide che il « Primo » doveva essere provato, e che, d'altra parte, se veniva provato, non era piú esso il Primo, ma quello invece che era il principio della prova, con regresso all'infinito. « Dicendo ' Primo ',

---

[1] Si veda in questo vol., p. 76.

[2] J. Ebbinghaus, *B. C.s Hegel*, nei *Kantstudien*, XVI, 66.

io nego la prova; dicendo ' Primo scientifico ', affermo la prova »[1]. Contradizione dalla quale credette di poter uscire con la soluzione: che « il Primo scientifico è mediato (e quindi provato), in quanto è il risultato finale dalla critica della coscienza, cioè il concetto della infinita potenza di conoscere; ed è immediato cioè primo, in quanto nel giro della scienza (Logica, Natura, Spirito) non presuppone un altro concetto, ma tutti i concetti lo presuppongono ». Distinguendo la critica della coscienza (da cui risulta la potenza del puro conoscere) dalla scienza, che è lo sviluppo del puro conoscere, si vede che « l'Ultimo nella prima è il Primo nella seconda; e perciò il Primo scientifico è in questa immediato, e in quella mediato »[2].

Ma con ciò non si è guadagnato nulla; o, meglio, si sarebbe guadagnato qualcosa, se si potesse sostenere la distinzione, qui accennata e comune a molti hegeliani, tra Critica della coscienza e Scienza, tra Fenomenologia e Logica. La quale distinzione ha origine in concetti didascalici, come sarebbero quelli di corso introduttivo e corso sistematico e altrettali, e nelle congiunte proiezioni rappresentative, onde l'atto eterno del pensiero, che è scienza, si sdoppia in un vestibolo e in una casa, o in una scala e in un appartamento. Può darsi che l'Hegel, il quale (e ciò non bisogna dimenticar mai) era molto tedesco e molto professore, non riuscisse a liberarsi del tutto da codeste rappresentazioni; ma, in verità, l'ultimo suo pensiero in proposito, che si trova nell'*Enciclopedia*, farebbe piuttosto concludere che egli avesse abbandonato il concetto di una introduzione filosofica, intrinsecamente distinguibile dal sistema filosofico. Nei preliminari della piccola Logica, che è inclusa nell'*Enciclopedia*, viene sostituito alla *Fenomeno-*

---

[1] *Logica e metafisica*, ed. Gentile, p. 160. [2] L. c.

logia dello spirito un chiarimento circa le varie posizioni del pensiero rispetto all'oggettività [1], che l'Hegel considera meramente « storico e raziocinativo » [2], non veramente interno e filosofico, come si otterrebbe dal sistema stesso tutto svolto; e, ricordando la sua vecchia *Fenomenologia*, ammette che quella non era veramente un'introduzione, o, come egli dice, che « non poté limitarsi al lato formale della semplice coscienza » e dovette includere nella sua trattazione le « forme concrete della coscienza », la morale, il costume, l'arte, la religione [3]. Né senza profonda ragione, nella ristampa della *Fenomenologia* che andava preparando quando fu còlto dalla morte, aveva soppresso sul frontespizio l'indicazione di « parte prima del sistema della scienza » e disegnato di presentarla come libro a sé.

Anche lo Spaventa non si appoggia con troppo peso sulla fragile distinzione di Fenomenologia e Sistema [4]; e affronta l'obiezione, procurando di ritrovare nella Fenomenologia quel cominciamento che nella Logica è un presupposto o un risultato. « A chi dicesse che ciò sia una nuova contradizione, perché questa critica o scienza che precede la scienza come sistema, deve avere anche il suo Primo, che vuol essere provato, e cosí all'infinito: si risponderebbe cosí. La critica che precede la scienza, ha un'indole sua propria; comincia dal primo fenomeno, dal primo (falso) sapere, e risolve tutte le forme piú o meno false del sapere nel concetto del puro conoscere. Ora il fenomeno, il primo fenomeno, si ammette, non si prova, è semplice fatto, non scienza. Perciò, come primo, non

---

[1] *Enciclopedia*, §§ 26-78.

[2] Op. cit., § 25. [3] L. c.

[4] Anche intorno a essa, del resto, si era tormentato assai: cfr. le lettere al fratello nel vol. S. Spaventa, *Dal 1848 al 1861* (Napoli, 1898).

c'è bisogno di provarlo; se si provasse, non sarebbe piú mero fatto »[1].

Senza insistere sulla poca chiarezza di questa Critica della scienza che sarebbe e non sarebbe scienza, e dell' « indole propria » che dovrebbe avere, non ci vuole molto a scorgere l'imbarazzo dello Spaventa, che sembra dire ora che il Primo della Fenomenologia « non si può provarlo », e ora che « non ha bisogno di prova »; quasi che ci sia qualcosa nel mondo del pensiero che non abbia bisogno di prova, cioè di esser pensato. E qui si vede come il volèrsi attenere alla configurazione scolastica, che assunse il pensiero dell'Hegel, conduca logicamente ad abbandonare quel che di piú profondo è in questo pensiero stesso. Scrive lo Spaventa: « Il primo e l'ultimo Pensabile sono cosí fatti, che quello guarda solo avanti e questo solo indietro; e perciò, se quello si può dire non intelligibile, questo si ha da dire piú che intelligibile nella sfera del puro pensiero. Tale è l'Idea assoluta. In quanto di essa non si può dire che sia una particolare determinazione tra le determinazioni del pensiero, una categoria tra le categorie, ma l'unità attuale e assoluta di tutte le categorie; in quanto cioè essa guarda solo indietro, essa è in sé assoluta soggettività: soggettività che non è predicato o semplice categoria, ma contiene in sé e sorpassa tutti i predicati, tutte le categorie »[2]. Sicché la filosofia, a questo modo, da un capo avrebbe un dato, non costruito dal pensiero, e dall'altro un risultato non costruibile dal pensiero; e oscillerebbe tra un doppio empirismo, un empirismo del fenomeno e un empirismo del soprafenomeno o misticismo. Addio alla razionalità del reale!

---

[1] Op. cit., p. 161.

[2] *Le prime categorie della Logica di Hegel*, in *Scritti filosofici*, ed. Gentile, pp. 153-4.

Ma le difficoltà metodiche o logiche, che si dicano, non sono minori quando si esamini il concetto stesso dell'Essere come Primo. Perché mai l'Essere sarebbe il primo pensabile? « È il primo (dice lo Spaventa), perché solo dall'Essere io non posso fare astrazione »[1]. Ma il vero è che si può fare astrazione da ogni cosa o da nessuna, secondo che s'intenda. Da ogni cosa, se l'astrazione si prende come un atto arbitrario, un *flatus vocis*, un espediente verbale per richiamare l'attenzione su questo o su quel lato di un concetto o di un fatto. Da nessuna cosa, se si crede che l'astrarre sia la possibilità di pensare (pensare realmente) un lato senza gli altri, un concetto senza tutti gli altri concetti, che sistematicamente gli si connettono. Nel primo significato, verbalmente, praticamente, posso fare astrazione anche dall'Essere: basta che dica di volerla fare e che il farla mi sia utile a qualcosa. Quell'affermazione è contradittoria? D'accordo: ogni astrazione è sempre contradittoria. Nel secondo significato, mi è impossibile pensare l'Essere senza distinguerlo e qualificarlo: altrimenti, penso la parola e non la cosa. E lo stesso accade allorché si esamina il primo della Fenomenologia. Questa (dice lo Spaventa) muove dalla conoscenza sensitiva, ossia dal primo giudizio. Ma tale primo è tanto poco primo che lo Spaventa stesso ammette che « presuppone l'anima meramente sensitiva: sensazione, sentimento, appetito, senso di sé, abito »[2]. E non solo: ma la conoscenza sensitiva si distingue anch'essa nel sentire, sapere e conoscere sensibile; ed è propriamente solo il terzo di questi gradi: « Se io sento semplicemente, io non so nulla; se io so solo sensibilmente, io so che la cosa è, e la distinguo da me, ma io non so cosa sia davvero in

---

[1] L. c.

[2] *Logica e metafisica*, p. 39.

sé stessa. Solo nel conoscere sensibile io so che la cosa non solo è distinta da me, ma esterna a me e — ciò che dice di piú — esterna a sé stessa (spaziale e temporale) »[1]. Comunque, pur considerando per un momento la conoscenza sensibile come prima (quantunque sia un « primo », che ne ha altri molti « prima » di lei), è impossibile che essa contenga la mera categoria dell'essere, se la mera categoria dell'essere è impensabile; né si vede quale carattere singolare le conferisca il fatto che essa contenga l'idea dell'essere non come qualcosa di separato, che poi le si applichi, ma come intrinseca alla sua affermazione, giacché le categorie non sono mai, in nessuno stadio per alto che si supponga del pensiero, separate, ma sempre fuse nel giudizio: pensare è giudicare. Per non dire che la certezza sensibile deve essere qualcosa di molto complicato, se, al parere dello Spaventa, i tre gradi del suo sviluppo « sono come tre grandi epoche della critica »: il primo dei quali corrisponderebbe alla certezza antica (greca), criticata da Socrate; il secondo alla prekantiana, criticata da Kant; e il terzo alla kantiana, criticata da Hegel[2]. Il primo della Fenomenologia, e in generale le forme tutte che essa espone e critica, sono tipi di dottrine filosofiche e non già forme elementari dello spirito, nella serie delle quali, per altro, sarebbe parimenti disperata la ricerca del « primo ».

La richiesta per la filosofia di un Primo, ossia di un primo concetto, è in fondo un pregiudizio trasportato in

---

[1] Op. cit., p. 40.

[2] Op. cit., p. 59. Il che non vedo come si accordi con l'asserzione che la prima categoria della logica (sorgente dopo le forme della Fenomenologia) corrisponda alla filosofia eleatica. « Logicamente (scrive il Moni, op. cit., p. 52), la prima categoria è l'Essere; storicamente, la prima vera filosofia è l'eleatica ».

filosofia da altri modi di scienza, e specialmente da quello matematico, che da assunzioni elementari procede alla costruzione dei teoremi. In filosofia, il primo è anche l'ultimo. E questo è il genuino pensiero dell'Hegel, che la scuola ha falsato. « La filosofia (scrive l'Hegel) si mostra come un circolo, ritornante in sé, il quale non ha alcun cominciamento nel senso di altre scienze »[1]. Il cominciamento, dunque, non può essere che apparente o convenzionale, e, in questo senso, variabile secondo i tempi e gli individui.

Ma quest'ultima conseguenza non trasse l'Hegel; il quale continua nel brano citato: « cosicché il cominciamento è solo in relazione col soggetto, come quello che si vuol risolvere a filosofare, non già con la scienza come tale »; e, in altri termini, sembra ammettere un necessario o logico cominciamento pel « soggetto, che si risolve a filosofare ». E lo Spaventa, svolgendo questo pensiero: « Io voglio pensare: pensare puramente, veramente, scientificamente, non arbitrariamente, a mo' di oracolo. Perciò devo fare astrazione da tutto ciò che non è certo, non ancora certo scientificamente.... »[2]. Senonché, che cosa significa: voglio pensare? C'è forse un momento reale in cui non si pensa? o il pensare è un atto contingente, da essere sottoposto alla volontà? e, se si pensa sempre, il pensare non è forse anche, sempre, critica, e perciò eliminazione del non dimostrato per il dimostrato, del pregiudizio pel giudizio? Quando si ammette una verità esterna o trascendente, si può ben concepire ossia si deve ammettere di conseguenza un essere, un soggetto, un pensiero che cominci a pensarla, e che, conforme alla sua propria inferma natura, cominci da un lato o dall'altro, da un

---

[1] *Enciclopedia*, § 17.

[2] *Scritti filosofici*, p. 194.

capo o dall'altro. Ma, soppressa questa scissione, identificato il soggetto con l'oggetto della conoscenza, come nell'oggetto il primo e l'ultimo coincidono, cosí nel soggetto. Rimane, in tal caso, solo concepibile, come abbiamo detto, un cominciamento in senso empirico, come empirica è la distinzione tra l'uomo non filosofo e l'uomo filosofo: realmente, l'uomo non si risolve mai a filosofare, perché filosofa sempre; e quando par che vi si risolva, o si dice che vi si risolve, s'intende dare un giudizio empirico d'importanza e segnare il sorgere di un nuovo processo mentale. E questo processo può cominciare da qualsiasi punto del circolo, come del resto la storia della filosofia comprova, mostrando che i filosofi trattano tutti lo stesso problema e ciascuno vi entra a modo suo, col suo proprio problema, conforme alle condizioni storiche nelle quali si è trovato.

L'hegelismo superficiale, che vuol fissare il punto necessario di cominciamento, nega anche qui, a me sembra, le migliori conquiste dell'hegelismo profondo.

II

La forma logica della Logica

Nessun aiuto la recente e assai pregevole monografia del Roques sull'Hegel [1] mi ha recato a chiarire le difficoltà esposte di sopra, che mi avevano indotto a rinunziare al concetto di un « primo » o di un « cominciamento ». Poiché il Roques respinge vivacemente la mia tesi, mi sarei aspettato che egli poi giustificasse cosí il concetto del Primo in generale come la particolare determinazione di esso nell'Essere puro. Ma quella giustificazione non è neppur tentata, e non direi che sia tentata l'altra, per la quale egli si restringe a ripetere che l'Essere è la prima categoria, « *parce qu'elle est la plus vide* », e ad osservare: « *Peut-être quelques lecteurs trouveront-ils le point de départ de Hegel fort clair, et à coup sûr il est plus heureusement choisi que celui de Fichte, car la notion d'Être est plus simple et de sens moins ambigu que celle du Moi* » [2]. Che alcuni, anzi molti lettori, credano chiaro questo punto di partenza, è cosa non solo probabile, ma certa; la quale, per altro, non fa muovere un passo alla questione. Che l'Essere sia la piú semplice delle categorie o, almeno, piú semplice dell'Io, sarà o non sarà vero, ma per giudicarne sarebbe convenuto anzitutto mostrare che è ammessibile

---

[1] *Hegel, sa vie et ses œuvres*, Paris, Alcan, 1912.

[2] Op. cit., pp. 135-37.

in filosofía la distinzione dei concetti in piú o meno « semplici », in semplici e composti; giacché « *quelques lecteurs* », o un lettore per lo meno (che sarei io), stima che quella distinzione sia propria della logica empirica e classificatoria, e impropria o metaforica nella logica della filosofia. Che, infine, l' « Essere » abbia significato meno equivoco dell' « Io », riguarda (se mal non m'appongo), non già le categorie dell'Essere e dell'Io, di cui si era preso a discorrere, ma le parole « essere » ed « io », non potendo un concetto, pensato che sia come concetto, avere « senso ambiguo ».

Se il Roques respinge la mia critica del cominciamento e non la confuta, pago ad accettare come buono il procedimento hegeliano senza addurne ragione alcuna, egli respinge poi la negazione che io faccio della solidità attribuita alla costruzione sistematica della Logica hegeliana; ma di questo rifiuto adduce ragioni, che sono fraintendimenti del mio pensiero. Io non starò a mostrare questi fraintendimenti al fine di riasserire e ribadire la mia tesi negativa; quando una via assai piú breve e piú interessante mi è offerta dalla stesso Roques, il quale espone la Logica hegeliana, con l'intento, com'è da credere, di farne risultare la logica connessione. E se, guardando alla sua esposizione, questa logicità non apparirà, e apparirà anzi il contrario, si potrà concluderne che egli non abbia confutato la mia tesi, e anzi l'abbia involontariamente comprovata.

E cominciamo dalla prima triade, ossia dalla connessione della prima triade (Essere — Non Essere — Divenire) con la seconda, che offrirebbe il primo caso in cui dovrebbe rifulgere la connessione logica degli svolgimenti della Logica hegeliana. Come dal Divenire si passa all'Essere determinato e alla Qualità? « *La détermination qu' implique le Devenir* (scrive il Roques [1]) *fait passer l'être*

[1] Op. cit., p. 138.

pur à l'existence (Dasein): *elle est constitutive de l'être existant: elle est sa Qualité* ». Ma quale passaggio è mai codesto? Quale è la contradizione, intrinseca al Divenire, che lo fa passare nel suo contrario, e attraverso il contrario raggiungere la nuova sintesi, poniamo, dell'Essere determinato? Questa dialettica non si trova nel Roques, come non si trova nello Hegel. Pel quale l'Essere determinato è « l'unità dell'essere e del niente.... una unità nella quale queste determinazioni sono soltanto momenti », e cioè l'Essere determinato è identico al Divenire; o, come anche si esprime, è « il Divenire posto nella forma di uno dei suoi momenti, dell'Essere » [1], cioè il vero Essere, l'essere che ha la forma del suo primo momento, ma che si è arricchito dell'antitesi e si è conchiuso nella sintesi. In realtà, l'Hegel (e il suo espositore) non fanno altro, dopo avere polemizzato contro l'Essere puro, immobile, astratto, che prendere a esaminare il concetto di Qualità, col procedere di chi da una difficoltà passi a un'altra: ovvio procedere didascalico, qui camuffato con una finzione di passaggio dialettico.

Il concetto di Qualità svolge, com'è noto, una dialettica contro la falsa infinità, e pone capo al risultato che il vero infinito è l'Essere per sé. L'Essere per sé avrebbe, a sua volta, la sua contradizione nei molti Uni, onde si farebbe passaggio dalla Qualità alla Quantità. Ma come mai si affermerebbe, per la prima volta qui, la contradizione dei molti Uni, quando quella contradizione si era già manifestata, ed era stata perfino superata, nel concetto della vera infinità o dell'Essere per sé? Questo è un altro *hiatus*, malamente celato: l'Hegel compie un altro passaggio meramente estrinseco, e lo presenta come dialettico.

« *Quantité et qualité se transforment ensemble, mais sans fin* »; e « *pour échapper au mirage de cette progression sans*

---

[1] *Encicl.*, § 89.

fin, il suffira de voir que le vrai infini c'est l'être sans au-delà, c'est à dire déterminé pour soi » : cosí, al dire del Roques, si farebbe passaggio alla categoria dell'Essenza [1]. Ed ecco ricomparire un'altra volta la dialettica del progresso all'infinito per raggiungere ciò che era stato di già raggiunto nell'Essere per sé, e che non si vede per qual ragione debba considerarsi perduto e da riacquistare. Ma il piú curioso è che il passaggio all'Essenza si sarebbe dovuto fare dall'ultima categoria dell'Essere, che non è la Qualità né la Quantità, né l'alternarsi dell'una e dell'altra, ma, secondo l'Hegel, la sintesi delle due, la qualificazione della quantità, la Misura. Ora per quale intima contradizione dalla Misura si passi all'Essenza, non si vede.

Nella logica dell'Essenza, « *Hegel entreprend de discuter le sens des principes d'identité et de tiers exclu* » [2]. Ma perché a questo punto, e non prima, p. e. quando ha preso a criticare l'Essere puro? Già allora egli aveva superato cosí il principio d'identità come quello del terzo escluso, ponendo l'unità degli opposti nel Divenire.

Giunti, nel corso di questa logica, alla categoria dell'Azione reciproca: « *il sera sans doute bon* (avverte il Roques) *de consacrer de nouveau quelques lignes à l'infini hégelien, qui se produit ainsi une fois de plus au cours de la Logique* » [3]. « Si produce », infatti, tutte le volte che l'Hegel stima opportuno « riparlarne » ; il che è nel pieno diritto dell'autore, ma non si accorda con la catena rigorosa delle categorie, dove ciascuna dovrebbe comparire una sola volta, e in un posto determinato e non cangiabile.

Oscurissima tra le oscure è la connessione della Logica del Concetto, che il Roques riassume cosí come è data dal-

---

[1] Op. cit., p. 141.
[2] Op. cit., pp. 142-3.
[3] Op. cit., p. 149.

l'Hegel, senza provarsi e giustificare né la triade di concetto, giudizio e sillogismo, né le suddivisioni di ciascuna di queste volute categorie, e anzi dice che « *cette dialectique du jugement et du syllogisme* » è « *si arbitraire, semble-t-il, dans le détail, que nous voyons par exemple Mac Taggart, un hégelien convaincu cependant, et qui a passé sa vie entière à commenter Hegel, rejeter comme entièrement inutiles certains développements* » [1]. E, prima del Taggart, l'aveva abbandonata (aggiungo io) il Fischer, che nella seconda edizione della sua *Logica*, accusando l'Hegel di avere voluto svolgere dialetticamente le classi dei giudizî della logica formale, abbandonava le categorie hegeliane, alle quali egli stesso, nella prima edizione, si era attenuto, e le sostituiva con altre di sua fattura [2].

Comunque, alla Logica del Soggetto segue, com'è noto, nell'esposizione dell'Hegel la logica dell'Oggetto; e il passaggio dall'una all'altra è parso sempre tra i piú disperati. Il Fischer lo concepiva a questo modo: « Nel sillogismo soltanto si compie la definizione. Ogni definizione reale è la particolarizzazione progressiva e piena dell'Universale. Questa particolarizzazione è insieme una progressiva e piena dimostrazione. La definizione reale è genetica. Ma ciò che è pienamente dimostrato, esiste. Ciò che si dimostra da sé, è veracemente reale. Questa realtà del concetto noi chiamiamo l'Oggettività » [3]. Ma, per l'Hegel, la deduzione era diversa, ottenuta attraverso non la definizione, ma il sillogismo di necessità, nel quale il concetto, negando la mediazione, si determina come unità immediata od oggetto. Deduzione che non capacita il Taggart, il quale ne surroga un'altra, notando che le cose sono connesse tra loro in

---

[1] Op. cit., p. 155.

[2] *Logik und Metaphysik*², § 150, nn. 3-4.

[3] Op. cit., § 166, n. 3.

doppio modo: per similarità e per reciprocità causale. Ora la logica soggettiva si atterrebbe alla similarità, la quale svelerebbe alla fine un difetto, nel suo finale sillogismo, il sillogismo disgiuntivo: « ogni Z è o X o W », che non mostrerebbe come si possa determinare se Z sia X o W. Donde la necessità di un'ulteriore determinazione degli oggetti, non ricavata dalla loro interna natura, ma dall'esterno, dall'oggettività [1]. Per il Roques si tratta di qualcosa di simile: « *Il faut que le concept, cadre vide, enferme un contenu. Ce contenu s'appelera l'Objet* »; e cosí si passerebbe alla natura, ossia al concetto della natura, alla « *représentation d'une réalité capable de donner un contenu au concept formel et d'être organisée par lui* » [2]. Ma come mai l'idea di una realtà sorgerebbe solo a questo punto, se le due prime parti della Logica si riferiscono tutte alla realtà naturale, all'essere immediato, al numerare e misurare, alle scienze fisiche e naturali, e via dicendo?

In tutta l'esposizione del Roques non c'è mai nessun passaggio dialettico da una triade all'altra, paragonabile a quello che si effettua realmente nella triade dell'Essere, Non Essere e Divenire. E, in cambio, sono accenni all'imperfezione di taluni passaggi, che, non venendo corretti, lasciano mal sicuro l'andamento dell'intero processo. Né piú persuasivo è il tentativo di giustificazione della tripartizione o triade fondamentale della Logica in Logica dell'Essere, dell'Essenza e del Concetto. « *Dans la Logique de l'Être immédiat nous étions au point de vue de l'intuition sensible et de la mathématique. Dans la Logique de l'Essence nous nous placions au point de vue des sciences expérimentales, et en même temps au point de vue de la philosophie empiriste et kantienne, pour laquelle la pensée*

---

[1] *A comentary*, p. 243.

[2] Op. cit., pp. 160-1.

discursive (Verstand) *va seulement du phenomène au phenomène, du fini au fini. Dans la Logique du Concept nous allons être en pleine philosophie de la* Vernunft *et de l'Absolu* »[1]. Che le tre parti della Logica concernano all'ingrosso (ma molto all'ingrosso) la critica delle concezioni che il Roques indica, è cosa già piú volte osservata, e all'ingrosso (ma molto all'ingrosso) ammessibile. Senonché, quale passaggio dialettico si può compiere fra termini costituiti con elementi cosí varî, come il primo, composto d' « intuizione sensibile » e di « matematica »; o il secondo di « scienze sperimentali », « filosofia empirica » e « filosofia kantiana »? Tutt'al piú, per rendere corretta la triade, l'Essere dovrebbe rappresentare esclusivamente il punto di vista delle filosofie intuizionistiche, sensistiche o immediate, l'Essenza quello delle filosofie trascendenti, e il Concetto quello delle filosofie immanenti (concetto concreto, unità di universale e individuale, di categoria e rappresentazione). Senonché il guaio è che il contenuto della Logica hegeliana non si adagia, logicamente, in questo schema.

Ma ha inteso veramente il Roques, nella sua trattazione, mostrare la rigorosa struttura logica dalla Logica? Dall'esposizione che egli offre, tale struttura non appare; e nelle dichiarazioni dell'autore si vede piuttosto la sua fede nella logicità di quella costruzione, che non il suo sicuro giudizio circa il modo di questa logicità. « *En ces quinze dernières années, sans parler de la longue analyse que lui a consacrée K. Fischer dans son étude sur Hegel, elle a été commentée en détail par G. Noël, J. Hibben et Mac Taggart, et presentée par ces commentateurs comme une œuvre parfaitement solide dans son ensemble* »[2]. Si potrebbe obiettare che il Fischer e l'Hibben sono semplici epitomatori, che

---

[1] Op. cit., pp. 152-3.

[2] Op. cit., p. 165.

il Noël è un parafrasta, e che il Taggart ha mostrato, quasi per ogni parte della *Logica*, la necessità di puntelli, di demolizioni e di ricostruzioni, sicché è un po' forte affermare che egli ne abbia riconosciuto la « perfetta solidità », sia pure nell' « insieme ». Ma, checché si pensi di codesti comentatori e critici, la loro autorità non può tener luogo del giudizio personale del Roques, che il lettore aspettava e non ottiene, e molto meno della dimostrazione intrinseca, che si desidera.

Del resto, il Roques crede « *regrettable* » (o, per ripetere il cauto giro delle sue parole: « *il paraîtra à beaucoup regrettable* »), « *que, pour mieux donner à la Logique la forme d'un progrès de pensée nécessaire, et en quelque sorte pour la diviniser, Hegel nous ait si peu renseigné sur l'élaboration psychologique de cette grammaire de la pensée abstraite* » [1]. Ma se la *Logica* avesse non solo la forma, si anche davvero la sostanza, di un progresso di pensiero necessario, che cosa importerebbero le circostanze psicologiche, e perciò estrinseche, che ne accompagnarono la formazione nello spirito dello Hegel? È da sospettare che la « psicologia », di cui il Roques lamenta qui la mancanza, sia per l'appunto tutt'una cosa con quell' « evidenza di legami logici », la cui mancanza ho lamentato io; o che il Roques brami le dilucidazioni psicologiche per ispiegare storicamente il perché di certi passaggi, logicamente non suscettibili di spiegazione. Né poi a me riuscirebbe inaccetta la definizione della *Logica* hegeliana come « Grammatica del pensiero astratto », appunto perché una grammatica non richiede nesso dialettico tra le sue parti, e questo nesso manca a quella *Logica*, o c'è solo come apparenza, e perciò in modo assai fastidioso per chi cerchi la schietta verità in forma schietta. E, infine, dovrei protestare contro

---

[1] Op. cit., p. 168.

una osservazione del Roques, il quale dice che, mirando io a distruggere le costruzioni « sistematiche » dello Hegel, il mio persistere a chiamare l'Hegel grande pensatore non può essere altro che « *une phrase* » [1]. Protestare non tanto per me, che veramente non faccio « frasi » (e perché, di grazia, dovrei darmi tale pena? e darmela proprio in questo caso?), quanto per l'Hegel e per altri, grandi come lui, i quali sarebbero trattati con assai scarsa giustizia se si credesse di avere sbrigata la critica del loro pensiero con l'avere dimostrato il nesso artificioso delle loro esposizioni sistematiche. Vi ha ingegni potenti a creare nuovi concetti, ma non egualmente a dominarli e ordinarli; spiriti gagliardi e non chiari; profondi indagatori, stranamente innamorati di estrinseche regolarità e schematismi. L'Hegel, a me sembra, fu tra costoro; e perché, mostrati i suoi artificî e i suoi errori, dovrei inibirmi di riconoscere il contributo da lui arrecato al pensiero filosofico? o perché dovrei tenermi dispensato da questo dovere? Perché non dovrei ricercare il « sistema genuino » (se non pienamente sviluppato), che è sotto il suo « sistema apparente »?

---

[1] Op. cit., p. 136.

III

La « filosofia della natura »

Non senza qualche maraviglia ho visto interpetrata la mia critica della filosofia hegeliana della natura come affermazione dell'inconoscibilità della natura: quasi un rinnovamento della posizione socratica, o meglio, vichiana, che attribuisce all'uomo la conoscenza dello spirito e del mondo umano, e gli nega quella della natura, opera degli dèi o di Dio. Il mio pensiero è proprio l'opposto: la piena conoscibilità della natura; e, se rifiuto la « filosofia della natura », gli è appunto perché mi sembra che essa, direttamente o indirettamente, conduca alla conclusione della inconoscibilità.

Certamente anche l'Hegel mirava al fine della piena conoscenza; ma quando, nella sua costruzione della natura, si legge, a mo' d'esempio, che la gravitazione è il concetto della corporeità materiale, realizzatosi come idea, divisa o giudicata nei corpi particolari, e riunita o sillogizzata nei sistemi dei corpi; o che la luce è l'idealità esistente, l'astratto sé stesso della materia, una infinita esteriorità e una materiale idealità; o che il sole è piú astratto e, come tale, meno perfetto, e i corpi planetarî piú concreti, e perciò piú perfetti; o che i sensi degli animali si fanno obiettivi nei corpi lunari e cometarî, e che nel mondo fisico la vista si esteriorizza come sole, il gusto come acqua e l'odorato come aria; o che l'Etere è il passaggio dall'idea lo-

gica alla natura [1]; e altrettali filosofemi: par di assistere a un procedimento d'immaginazione e non di conoscenza, di paragoni e non di concetti. Se la natura è conoscibile solo a quel modo, tanto vale dire che non è conoscibile: posto che non fosse conoscenza della natura l'allegorismo onde nel medioevo l'agnello adombrava Gesú, il serpente il diavolo, le bestie feroci le passioni sfrenate dell'uomo, e il rapporto della luna col sole quello della subordinazione delle classi sociali o dello Stato alla Chiesa; e che conoscenza non sia quella della gente devota che, seguendo i simboli del neomediovalismo gesuitico, scorge nella « passiflora » gl'istrumenti della « passione » di Cristo! E l'inconoscibilità, se non confessata, viene poi di conseguenza nelle frequenti dichiarazioni dell'Hegel, che non sia possibile rendere conto razionale di ogni fatto naturale, e che nella natura c'è l'accidentale e l'irrazionale o (che vale lo stesso) l'incapacità ad obbedire al concetto. Nemmeno la forma triadica è osservata in lei, perché vi appaiono altresí la quatriade, come nei quattro elementi, i quattro colori e via dicendo, la quinquiade come nelle cinque dita e nei cinque sensi [2]. E nemmeno la vera forma dialettica; se « nella natura i gradi e le determinazioni particolari dello svolgimento del suo concetto restano come esistenze particolari di qua e di fronte alle sue formazioni piú elevate: la materia e il movimento hanno la loro libera esistenza come sistema solare, le determinazioni dei sensi persistono anche come proprietà dei corpi, e, in modo ancor piú libero, come elementi ecc. Per contrario, le de-

---

[1] Questa ultima dottrina non è veramente nella *Filosofia della natura*, che fa parte dell'Enciclopedia, ma nei corsi filosofici che l'Hegel tenne a Jena tra il 1804 e il 1806: v. Michelet, prefaz. alle *Vorlesungen über Naturphilosophie*, pp. xxii-xxiii.

[2] *Naturphilos.*, § 248 *Zus.*

terminazioni e i gradi dello spirito stanno, nei gradi piú alti di sviluppo, soltanto come momenti e stati »[1]. È dato o no alla ragione raccapezzarsi nel mondo della natura? L'Hegel chiama la natura, una volta, una delle due rivelazioni di Dio, uno dei suoi due templi, che Egli riempie di sé e nei quali è presente[2]; ma, subito dopo[3], la dice lo spirito alienato da sé, un dio baccante, che non si sa frenare e raccogliere. Mi pare evidente che a questo modo si riesca al mistero e all'agnosticismo.

E al mistero e all'agnosticismo si riesce altresí col rifiutare il metodo iperfilosofico dell'Hegel nella trattazione della natura, sostituendolo con quello ipofilosofico ossia prettamente naturalistico, come si è tentato di fare da recenti scrittori, che non si sa perché richiedano, oltre la scienza della natura, una filosofia della natura, quando non intendono poi abbandonare il metodo naturalistico, che non potrà dare mai altro che una scienza della natura. Per giungere alla persuasione della conoscibilità della natura bisogna liberarsi cosí del simbolismo concettuale come del positivismo (cioè della « filosofia della natura » in entrambi i suoi significati); e riconoscere poi che non v'ha luogo per un altro significato legittimo, perché il problema, dal quale la filosofia della natura è sorto, manca di consistenza. Sarebbe, infatti, mai sorto se non ci trovassimo innanzi i concetti di natura esterna, di forze fisiche, di elementi chimici, di enti inorganici e organici, di minerali, vegetali e animali, e via discorrendo, e se non ci sforzassimo d'intenderli razionalmente? Ora, se si dimostra che codesti concetti non possono e non debbono essere intesi razionalmente, perché non sono veri e proprî concetti, il problema del costruire una filosofia della natura cade.

---

[1] *Encicl.*, § 380.

[2] Op. cit., § 246 *Zus.*

[3] Op. cit., § 247 *Zus.*

E questa dimostrazione non è qui da ripetere, bastando ricordare che per essa molto materiale adunò lo stesso Hegel, nella sua critica dei procedimenti delle scienze. Senonché egli non trasse da ciò la conseguenza della incorreggibilità radicale di quei concetti ai fini della filosofia; o meglio, giunse a questa conseguenza per un caso solo, per quello dei concetti matematici, negando a ragione una elaborazione filosofica delle matematiche, una dialettica dell'aritmetica o della geometria: il che fu da me notato come una felice contradizione e una prova che l'Hegel aveva pure scorta la via giusta, benché si rifiutasse a percorrerla fino in fondo. E non mi sembra persuasiva la risposta che mi si fa su questo punto da un mio critico: essere giustificata l'eccezione della matematica, perché « spazio e tempo, come il primo grado della filosofia della natura, sono di certo in sé dialettici, ma non palesano ancora nessuna dialettica esplicita, e perciò anche non possono essere svolti dialetticamente secondo il loro contenuto » [1]. Come che sia, per tutto il resto, quantunque l'Hegel s'avvedesse del carattere di « finzioni intellettuali », spettante ai concetti della fisica e delle scienze naturali, e quantunque non ignorasse che fisici e naturalisti li confessavano sovente per tali [2], stimò che bisognava mutarli da finzioni in realtà, da astrazioni in concretezze, ed elevare i risultati della fisica e delle scienze naturali a filosofia della

---

[1] Ebbinghaus, op. cit., p. 77 *n*. Invece il già citato Roques (*Hegel*, p. 203), ammette, aderendo al mio pensiero, che: « *les sévères critiques, adressées à Hegel quant à cette application de la dialectique aux réalités empiriques et extralogiques, semblent souvent méritées. Hegel, qui déclare abandonner à la géometrie l'étude des figures particulières de l'étendue, aurait pu, semble-t-il, faire une concession analogue aux autres sciences* ».

[2] Cfr. per es. il *Zus.* al § 246, e anche la prefazione del Michelet, p. x, dove si legge la risposta che facevano i fisici del tempo alle critiche dell'Hegel: che cioè egli combattesse contro mulini a vento.

natura: come se ciò fosse possibile senza distruggere quei risultati stessi, e come se si potesse perfezionare con un nuovo metodo quello che è stato prodotto da un metodo affatto diverso!

Anche qui mi è stato risposto che la mia accusa d'ibridismo di metodo non colpisce l'Hegel, giacché il rapporto che egli stabiliva tra fisica e filosofia della natura era personale e non reale, psicologico e non logico, e non aveva altro significato che di porre in rilievo l'importanza della informazione fisica pel filosofo della natura [1]. Ai parecchi luoghi dell'Hegel, da me già citati in proposito, sarebbe facile aggiungerne altri ancora: basti per tutti questo, tolto dall'introduzione alle lezioni sulla filosofia della natura: « La filosofia della natura prende la materia, che la fisica le prepara con l'esperienza, al punto fin dove la fisica l'ha condotta, e la elabora senza porre a fondamento l'esperienza come ultima garanzia. La fisica deve per tal modo aiutare (*in die Hände arbeiten*) la filosofia, affinché questa traduca nel concetto l'universale intellettuale, che le è stato consegnato, col mostrare in qual modo esso proceda dal concetto come un tutto in sé stesso necessario » [2]. Ma non è il caso né di moltiplicare citazioni, e neppure di osservare che la mia interpetrazione è conforme alla logica hegeliana, la quale fa precedere al *Verstand*, che pone le antitesi, la *Vernunft*, che le concilia. C'è di meglio: quali che fossero le dichiarazioni metodologiche, l'Hegel s'attenne nel fatto (e del fatto della costruzione della sua *Filosofia della natura* qui si discorre) a quell'ibridismo di metodi. Da quale filosofia (pura, concreta filosofia), o, che è lo stesso, da quale esperienza (pura, concreta esperienza) egli poteva apprendere, p. e., le astrazioni di luce, di

---

[1] Ebbinghaus, op. cit., pp. 76-80.

[2] Op. cit., § 246 *Zus.*

suono o di calore, di stelle fisse e di pianeti, di acqua e di aria, e tutte le altre, che sono oggetto della sua costruzione? E che cosa è la sua *Filosofia della natura* se non un dialettizzamento, accompagnato da osservazioni critiche, dei compendî di matematica, meccanica, fisica, chimica, mineralogia, geologia, biologia, botanica e zoologia della scienza del suo tempo? Se l'Hegel avesse voluto attenersi davvero al metodo speculativo e svolgere la necessità del concetto, non avrebbe dovuto imbarazzarsi coi risultati delle scienze naturali, né perdersi nella sterile fatica di far coincidere i due metodi: cosa che non gli riuscí neppure con l'uso illegittimo di simboli concettuali, tanto che dové disperare dell'impresa [1].

Che poi l'Hegel intendesse la filosofia della natura nel senso di una sintesi a priori, nella quale l'esperienza e il concetto sono entrambi indispensabili — come afferma il mio valoroso contradittore, — è cosa che per parte mia sarei disposto ad ammettere, ma non già come un metodo professato dall'Hegel o da lui consapevolmente attuato,

---

[1] Il Michelet, nella prefazione alla *Filosofia della natura*, scrive: « La filosofia propriamente non deduce in modo immediato le forme della natura come tali, ma solo alcune determinazioni di pensiero pertinenti alla natura, per le quali ricerca poi nella cerchia dei fenomeni naturali le intuizioni corrispondenti . . . . Se per un'idea dedotta a priori non si trova intuizione corrispondente, sono aperte due vie: o in certo modo di supporre al posto vuoto un fenomeno non ancora scoperto dall'empiria (espediente sempre pericoloso, del quale l'Oken si valse spesso), ovvero di gettare ancora una volta il pensiero nel crogiuolo della dialettica . . . . perché il soggetto filosofante potrebbe essersi fatto colpevole, con l'intrudere la sua individualità, di un errore di operazione, invece di andare in cerca, per via diretta, dell'universale pensiero creatore, che riposa inconsapevole nel petto di ciascuno » (pp. xiv-xv). Non si potrebbe piú ingenuamente raccomandare il lavorio di « accomodamento » per far coincidere i risultati dei due metodi divergenti.

sibbene come una esigenza del suo pensiero, che non trovò la sua chiara espressione. Due modi (egli diceva) si hanno per liberarsi dalle astrazioni della Fisica: primo, l'intuizione ingenua, e, secondo e piú elevato, il concetto [1]. Ma egli sottopose al concetto delle grucce, invece di lasciarlo camminare con le proprie gambe. Il mio contradittore reca come esempio della conoscenza filosofica della natura, che l'Hegel vagheggiava, la legge di Keplero, da lui ammirata perché non era una vuota generalità, ma rappresentava immediatamente il fatto individuale. Ma come potrebbe essere filosofico un pensiero, che ha, e deve serbare, la forma di legge, ossia di astrazione? Tutt'al piú, qui l'Hegel si mette in compagnia di quei fisici e naturalisti, che combattono l'uso eccessivo delle matematiche e le inutili ipotesi e complicazioni, e preferiscono ai concetti piú astratti i meno astratti. E questa compagnia poteva essere assai buona, ed Hegel avere ragione; ma come fisico di buon senso, e non come filosofo.

Per avere ragione come filosofo, egli doveva abbandonare affatto le astrazioni della fisica e delle scienze naturali; e, cioè, dichiarare la natura (la natura dei naturalisti) irreale. Anche a ciò si trovano avviamenti nell'opera sua; e piú volte egli disse che, se le cose della natura esterna fossero salde e indipendenti, noi morremmo di fame spiritualmente e materialmente; o, ripetendo un motto di spirito da lui ben trovato e del quale assai si compiaceva, che meno stupidi dei metafisici credenti all'esistenza solida delle cose esterne sono gli animali, perché non ci credono, vanno diritti alle cose, le afferrano, le consumano e le fenomenizzano [2]. E, se la natura è irreale, che cosa è reale? quale è la base reale, sulla quale sorge l'illusione

---

[1] Op. cit., § 246 *Zus.*

[2] Per es., op. cit., § 246: cfr. *Logica*, § 131 *Zus.*

di quella irrealità? La storia: la storia, per l'appunto, che è esperienza ed è filosofia, la storia nella quale si attua davvero la sintesi a priori del soggetto e del predicato, dell'intuizione e del concetto. E dov'è, nella storia, la distinzione tra spirituale e materiale, tra interno ed esterno? dove l'equivalenza di causa ed effetto? dove l'uniformità delle leggi? dove le forze, gli elementi e le altre astrazioni? Non in quella che si chiama « storia della vita umana », e neppure in quella che si chiama « storia della natura »: né nel sorgere della democrazia ateniese o della potenza mondiale romana, né nel nascere di un fiore o nel formarsi dei continenti e dei mari. Si possono, senza dubbio, escogitare leggi sociologiche delle società umane, come leggi fisiche per il mondo naturale; ma la fisica, come la sociologia, non è filosofia e non è storia, appunto perché non è concreta e reale.

Questo storicizzamento della natura ha suscitato obiezioni, come concezione antropomorfica; ma s'intende bene che la storia della natura non è da concepire antropomorficamente, come in una favola esopica. La quale avvertenza contro l'antropomorfismo, anziché contrastare alla concezione storica, non consiste poi in altro che nell'estensione di un noto canone storico, il quale vieta di pensare un fatto sul modello di un altro fatto. Al modo stesso che è vietato di camuffare gli ateniesi da berlinesi o i cristiani primitivi da cattolici della controriforma, o Talete da Galileo e Omero da Tasso, è vietato di pensare la vita di un organismo come quella di una città, con case, strade, teatri, chiese, tram e telefoni. Tutto vive, niente v'ha di materiale e di meccanico; ma le forme della vita sono infinite, e bisogna pensarle caso per caso, direttamente, senz'alterarle con l'astrazione. Non sempre si riescirà nei casi singoli a intenderle? E che cosa importa? Anche la psicologia di molti uomini, coi quali pur conviviamo, ci riesce

talvolta di difficile o impossibile intelligenza; e talvolta, anziché affliggerci di questa impossibilità, scrolliamo le spalle, rinunziando a una cognizione di cui possiamo far di meno. Gli animali s'intendono tra loro certamente assai meglio di quanto un uomo intenda un animale; ma a noi basta degli animali una sommaria cognizione, perché non dobbiamo compenetrarci del loro spirito (come se fosse quello di Dante!), ma dobbiamo dominarli piú o meno brutalmente pel nostro uso. È vecchia osservazione (fatta anche dall'Hegel) che l'uomo abbandoni, nel corso del suo sviluppo, certe possibilità di conoscenza, come un inutile fardello e un ingombro: salvo a riacquistarle in casi di malattie o di discesa psichica, donde le grandi maraviglie che destano negli sciocchi i fenomeni dell'ipnotismo e del telepatismo. Quante cose nella natura non si capiscono perché non meritano di essere capite; che, se la cosa giovasse, si finirebbe con l'acquistare la correlativa capacità.

Un'altra obiezione suscita questo concetto filosofico della natura come storia; vale a dire, che con esso si fa poco avanzamento, perché non si ottiene nessuna legge, nessun baconiano *imperium* sulla natura. Ma né leggi né imperî si ottenevano neppure dalla filosofia della natura che abbiamo detta di simbolismo spirituale o logico (tipo schellinghiano-hegeliano), e neppure da quella positivistica o di simbolismo meccanico: le quali dippiú turbavano le menti con immaginazioni, falsi pensieri, audacie e sfiducie parimenti ingiustificate. La negazione della natura dei naturalisti, e l'affermazione della realtà come storia, sedano questo turbamento e fanno la luce mentale. Quanto alle leggi, alle misure e alle astrazioni, che facilitano l'*imperium* sulla natura, nessuno pensa ad abolirle. A esse lavorano, come hanno sempre lavorato, le « scienze ».

L'autonomia delle scienze, che qui si proclama, e la loro legittima persistenza accanto, o meglio, oltre la filo-

sofia, come era stata prima fraintesa nel senso di un dualismo che si avesse intenzione di stabilire tra spirito e natura (il primo conoscibile dalla filosofia, il secondo dalle scienze), cosí viene anche fraintesa, in secondo luogo, come un'interruzione del circolo spirituale, come un'asserzione della vita separata della filosofia e delle scienze, l'una e le altre tra loro indifferenti. Ma, quando si parla dell'autonomia delle scienze, non si vuole affermare altro se non che le scienze rappresentano il momento dell'astrazione, superabile logicamente, ma praticamente necessario allo spirito umano, e perciò eternamente ritornante. Una fisica o una scienza naturale senza astrazioni è tanto inconcepibile quanto una matematica senz'astrazioni: la filosofia non può correggere ciò che *corrigere est nefas*. Ma il procedere astrattivo, quantunque non modicabile filosoficamente, è condizionato dalla filosofia; e sono i pensieri che determinano l'uno o l'altro indirizzo in cui debbono eseguirsi le astrazioni. In questo senso, la filosofia è veramente regina delle scienze: ossia non ne sopprime la peculiare attività, ma ne governa l'uso. Che cosa c'è di vero nelle esigenze dell'Hegel contro i fisici, che le classificazioni non debbano essere arbitrarie, ma debbano condursi secondo il concetto, e che sarebbe assurdo, p. e., porre come differenza tra l'uomo e l'animale il lobo dell'orecchio invece della ragione? [1]. Non è certamente vero che si diano classificazioni arbitrarie e classificazioni logiche: tutte le classificazioni sono in qualche modo arbitrarie, e nessuna può essere mai logicamente giustificata o condannata: non si può escludere del tutto l'utilità di una classificazione degli uomini, fatta secondo il colore della pelle o la foggia dei capelli o il lobo dell'orecchio: non è sostenibile la concezione hegeliana delle specie quasi idee

[1] Op. cit., § 246.

platoniche, nelle quali si debba introdurre la dialettica. Ma è vero che lo spirito filosoficamente sviluppato rigetta o confina in un canto certe classificazioni che gli appaiono, e sono per lui in quel caso, superficiali, e ne richiede altre, che gli appaiono e sono per lui piú profonde. A una filosofia piú sviluppata corrisponde una scienza piú sviluppata: l'una non è l'altra, ma l'una varia o cresce in funzione dell'altra[1].

Se tutto ciò è vero, la filosofia, la storia e le scienze formano una cosí stretta e salda catena che è impossibile quanto superfluo, inserire in essa l'anello di una « filosofia della natura ». Questa potrà restare come un semplice titolo di uso didascalico, a designare, per esempio, la gnoseologia delle scienze naturali, o la polemica contro le fisime metafisiche dei fisici, o una concezione generale della realtà (denominata « natura », come altri la denomina « storia »), e perfino, se cosí piace, un prospetto dei risultati principali delle scienze: di che non disputo. O, veramente, dovrei disputarne per contrastare ancora una volta al pregiudizio, onde, dimostrata la fallacia del concetto di una « Filosofia della natura », si stima lecito buttar via il libro, al quale l'Hegel diede quel titolo e che riempí di pochi simbolismi logici e di moltissime cose eccellenti, incapace, da quell'ingegno potente ch'egli era, di respirare a lungo tra vuote formole.

---

[1] Non posso perciò accettare senza riserve l'opposizione che stabilisce il Berthelot tra un adoperamento romantico e uno scientifico dell'Hegel (*Un romantisme utilitaire*, Paris, Alcan, 1911, p. 128), o, in ogni caso, la mia aggregazione al primo indirizzo, quasi che la negazione del naturalismo, persistente nell'Hegel sotto forma di una filosofia della natura, sia o negazione dell'intelligibilità della natura o proclamazione della vanità delle scienze: cose lontane entrambe dal mio pensiero.

IV

La triade dello Spirito assoluto

Contro la celebre triade dello Spirito assoluto (Arte — Religione — Filosofia), con la quale si chiude la Filosofia dello Spirito e con essa il sistema filosofico hegeliano, la mia obiezione è duplice. Vale a dire, a me sembra contestabile:

1°) il concetto stesso, in genere, di una sfera dello Spirito assoluto;

2°) il modo particolare in cui lo Hegel intese i concetti che, secondo lui, formerebbero quella sfera.

Una sfera dello spirito assoluto, distinta e superiore a quella dello spirito oggettivo o pratico, è un'escogitazione suggerita da motivi trascendenti e ascetici: è il primato della vita contemplativa, è la beatitudine riposta nella visione di Dio, è l'affrancamento dalla dura vita reale del conoscere e del fare [1], e via discorrendo. Niente di meno nuovo di questa parte della filosofia hegeliana, che pure alcuni considerano come la piú fulgida gemma del sistema. E niente di piú contrario alle migliori tendenze del sistema stesso, antimistico, antiascetico, anticontemplativo, affiatato con la pratica, rassegnato anzi orgoglioso dei dolori e delle contradizioni dell'esistenza. È accaduto perciò che

---

[1] Cfr. *Enc.*, § 386.

la sfera dello spirito assoluto abbia formato la predilezione di quelli tra gli scolari dello Hegel, che erano piú inclini a interpetrare e svolgere la filosofia del maestro in senso tradizionale, platonico, teistico o simile. Ma altri avvertirono che la sfera dello spirito assoluto doveva essere privata della sua pericolosa superiorità e allargata a comprendere lo spirito tutto; onde, p. es., il tentativo, del quale ho discorso di sopra, del Cieszkowski per introdurvi la pratica e toglierne la religione, come un superfluo duplicato. Testé Giorgio Lasson, nello studio premesso alla sua riedizione della *Filosofia del diritto*, ha mostrato le difficoltà e le contradizioni, che nascono per l'esclusione, fatta dallo Hegel, della moralità dalla sfera dello spirito assoluto, e pel relegamento di essa nello spirito oggettivo, che culmina nello Stato.

Ma, si consideri o no come sfera dello spirito assoluto, la triade, costituita coi tre termini di Arte, Religione e Filosofia, è affatto ingiustificabile. L'Hegel medesimo non ebbe mai chiaro il carattere e il rapporto di codesti termini; e se nella sua piú nota esposizione dell'argomento, che è quella della *Enciclopedia*, pose primo termine l'Arte, secondo la Religione e terzo la Filosofia (svolgendo la triade come dialettica del frazionamento e dell'unificazione), nella *Filosofia della storia*, invece, la Religione ottiene il primo posto, l'Arte il secondo e la Filosofia serba il terzo. E, nella detta opera, il rapporto dei tre termini è definito altrimenti che non nella *Enciclopedia*: comune fine delle tre forme è l'unificazione del soggettivo e dell'oggettivo: ma, nella religione, lo spirito mondano si fa consapevole dello spirito assoluto e gli sacrifica i suoi particolari interessi, apparendo come sentimento, o anche trapassando in riflessione (che è il caso delle manifestazioni del culto); nell'arte si ha una maggiore realtà e sensibilità, la sua forma è la fantasia e l'intuizione, ed essa rappresenta non lo spirito ma la figura del Dio; nella filosofia, la verità prende la

forma adeguata del pensiero[1]. Ho avuto occasione di ricordare altrove il vano affaticarsi della scuola hegeliana circa l'ordinamento dei tre termini *A. R. F.*[2], che, messi insieme, erano cosí poco coerenti tra loro da potersi disporre in varî modi a piacere, appunto come tre pietruzze. Se l'Hegel riesce a dare una certa apparenza di processo continuativo all'unione dei tre termini, gli è perché falsifica l'arte in una sorta di filosofia, e, considerando la religione come filosofia, ottiene un processo filosofico da imperfetto a perfetto, che va dall'arte alla filosofia (o dalla religione alla filosofia) come da un piú rozzo a un piú elaborato pensiero. Ma l'arte non è filosofia (non è neppure la « filosofia degli artisti », con la quale bisogna guardarsi dal confonderla), sibbene è, semplicemente, arte, che solo per arbitrio e violenza può essere definita rappresentatrice del Dio o della figura del Dio; e il trattamento del rapporto tra essa e la filosofia deve essere affatto diverso da quello del rapporto tra religione e filosofia. La religione, sia che s'intenda come misticismo o come mitologia, è filosofia (filosofia mistica o mitica), e perciò trattabile come un'altra qualsiasi forma inferiore di filosofia, negata e serbata insieme nella forma superiore. Ma l'arte viene negata e serbata nella filosofia, non come una filosofia in una filosofia (come momento negativo), ma come l'universale forma artistica dello spirito nella universale forma filosofica (come momento positivo). Onde l'eternità dell'arte, disconosciuta dallo Hegel, che, assimilando l'arte alla religione, scioglieva sí l'una che l'altra nel suo sistema dell'idealismo assoluto, ultimo termine ideale e storico insieme dello svolgimento dell'Idea[3].

---

[1] *Philos. d. Geschichte*, ed. Brunstäd, pp. 89-90.

[2] *Estetica*[4], pp. 394-5.

[3] Il Roques (*Hegel*, p. 299 *n.*), discorrendo del morire dell'arte,

Il pregio di questa triade dello spirito assoluto non è nel concetto dell'arte, ora incerto ora apertamente falso, e appartenente piuttosto ai tempi dello Hegel che alle meditazioni personali di lui: a quei tempi di romanticismo nei quali si soleva volentieri presentare l'arte come un'alta filosofia o come una sublime religione (« religione dell'arte »). Ciò che vi ha d'importante nella triade è invece, per l'appunto, il concetto della religione, redenta dal dispregio e dalla diffidenza onde era stata fatta segno nel secolo decimottavo, e non piú respinta come nemica, anzi salutata amica e preparatrice della filosofia. E l'indubbia verità del concetto di religione spiega un'efficacia persuasiva, che avvince gli animi di molti e impedisce loro di scorgere la stortura, che è nel concetto dell'arte, e nella costruzione di quella triade, e nell'idea, in genere, di una sfera dello spirito assoluto.

Settembre 1912.

---

aggiunge: « *Passage tout dialectique, bien entendu, et qui ne signifie nullement que l'art doive mourir, pas plus que l'avènement de l'esprit n'anéantit la nature: B. Croce se méprend ici étrangement sur la pensée de Hegel* ». Infatti, se la cosa stesse in questi termini, il mio equivoco sarebbe stranissimo; ma appunto perciò è da sospettare che non stia in questi termini. Non solo per l'Hegel, l'arte muore nel mondo storico, come nel mondo storico muoiono le filosofie inferiori a quella dell'Idea; ma per lui l'arte è un momento negativo, né piú né meno dell'atomismo o del misticismo. Cosicché, ove si vogliano benevolmente interpetrare in senso ideale le pur chiarissime asserzioni dello Hegel sulla morte dell'arte nel mondo moderno, rimane sempre che per lui l'arte non ha valore positivo, ma negativo, e il valore positivo è solo della filosofia.

II

SCRITTI VARII

DI

STORIA DELLA FILOSOFIA

Il n. I fu pubblicato nel vol. *Leonardo* (Milano, Treves, 1910); i nn. II, XI, XII, negli *Atti dell'Accad. Pontaniana*, 1902, 1912; il n. III negli *Studî in onore di F. Torraca* (Napoli, 1912); il n. XVI, nel giornale *Il Pungolo*, di Napoli, 1905; tutti gli altri nella rivista la *Critica* (1903-1912).

I

Leonardo filosofo

Conferenza *

Voi sapete (e vi è stato ricordato da coloro che hanno preso la parola prima di me nella serie di queste conferenze), che Leonardo fu non solamente l'artista prodigioso, che congiunse nell'opera sua la forza e l'equilibrio, la profondità e la grazia, la determinatezza del reale e il fascino del mistero; ma anche un sottile e rigoroso e infaticabile investigatore dei fatti della natura, e un sicuro costruttore di leggi scientifiche e di congegni tecnici. Voi conoscete le sue molteplici ricerche e scoperte di meccanica, di fisica, di astronomia, di geologia, di botanica, di anatomia, di fisiologia; e come egli già formolasse il principio d'inerzia e quello delle velocità virtuali, e le leggi del movimento uniforme e dell'uniformemente accelerato, e dell'attrito, e del centro di gravità dei solidi, e dell'equilibrio dei liquidi nei vasi comunicanti, e la teoria delle

---

* Tenuta in Firenze, nell'aprile 1906, al Circolo Leonardo, per un ciclo di conferenze, che si proponevano d'illustrare il carattere e l'opera di Leonardo sotto i suoi varî aspetti. Poiché quelle conferenze erano, nel loro complesso, manifestazione dell'odierna moda del culto leonardesco, io volli reagire nel trattare il tema a me assegnato, e fare alquanto l'avvocato del diavolo. Dico ciò, perché s'intenda l'intonazione del mio discorso.

onde, e la filotassi delle piante, e la pesantezza dell'aria, e la sfericità della terra, e il meccanismo del volo degli uccelli, e inventasse la camera oscura; e come già in lui si andassero disegnando la nuova intuizione astronomica e le moderne concezioni geologiche; e come, insomma, in parecchi punti, egli presentisse e anticipasse i teoremi, le dottrine e le invenzioni dei fisici e naturalisti a lui posteriori, del Copernico, del Galilei, del Della Porta, dello Stevin, del Malpighi, e di non so quali e quanti altri.

Ciò vuol dire che Leonardo prende posto non solo nella storia dell'arte, ma anche in quella della moderna scienza della natura. E prende qui un posto altrettanto cospicuo quanto singolare; ed è a capo di questa storia, cosí per la ragione cronologica come per la vastità e varietà delle indagini da lui compiute. Sembra quasi che nella sua mente nasca tutta la scienza moderna, e che egli la consegni ai secoli successivi come in un grandioso abbozzo. Né, forse, il collocarlo a capo della serie storica è riconoscimento di un valore meramente ideale; giacché, ora che quasi tutti i suoi quaderni d'appunti sono stati divulgati per le stampe, e, superata la prima impressione di stupore e frenate le esagerazioni del sentimento, si comincia a sottoporli a uno studio particolare e metodico, viene apparendo che, come Leonardo per molteplici legami si congiunge ai suoi contemporanei e predecessori, cosí parimenti le scoperte e le suggestioni di lui non rimasero tanto ignorate e prive di effetti, quanto, pel carattere frammentario nel quale egli lasciò i suoi scritti e per la condizione d'inedito in cui giacquero per secoli, si era dapprima immaginato. Comunque, — o che i suoi pensieri aiutassero direttamente gli svolgimenti posteriori, o che ne fossero soltanto il sintomo nascosto, — Leonardo si è definitivamente congiunto ai Copernico, ai Galilei, ai Kepleri, ai Newton, alle grandezze di prim'ordine, nella

storia del movimento moderno delle scienze fisiche e naturali.

L'importanza di questo movimento (che s'intensificò nel secolo decimottavo, ed ebbe nel decimonono vigore nuovo, e non si è rallentato ai giorni nostri, anzi di continuo richiama a sé l'attenzione con le maraviglie dei suoi risultati) presenta aspetti diversi. Sotto l'aspetto teorico, esso concorre a darci la conoscenza, epperò il dominio, del mondo in cui viviamo, delle condizioni naturali tra cui si svolge la vita umana: suo fondamento è la storia della natura, e suo complemento le ricerche, che si dicono storiche in senso stretto, di storia della civiltà. Sotto l'aspetto pratico, è stato tra i piú efficaci fattori dei rivolgimenti economici e politici: ha mutato le condizioni della vita, distrutte classi sociali e formatene altre, depressi popoli e Stati e sollevatine altri, e, nel tutt'insieme, grandemente migliorate le sorti della società, dei vinti e dei vincitori, e promosso l'elevamento della vita umana. Certo, non bisogna dare facile assenso a recenti dottrine unilaterali, che tutta la storia umana vorrebbero dedurre, come dicono, dalla storia della tecnica: dal telaio a macchina, per esempio, sostituito al telaio a mano, dalla trazione a vapore e dall'applicazione della forza elettrica, sottentrate a forze piú lente e dispendiose. Ma, col giudicarle unilaterali, si riconosce insieme che esse affermano una parte di vero, troppo spesso, pel passato, negletta.

Non meno importante si dimostra il movimento naturalistico, quando lo si consideri nei suoi rapporti con la storia della filosofia moderna; la quale non si sarebbe potuta svolgere come si è svolta, se non fosse stata preceduta e accompagnata dallo svolgimento delle scienze matematiche, fisiche e naturali, che hanno esercitata sopra di essa un'efficacia duplice, restrittiva per un verso ed estensiva per l'altro. L'efficacia restrittiva si è spiegata

nel render chiaro che gran numero e ordini interi di problemi, i quali si stimavano filosofici e la filosofia pretendeva trattare coi suoi metodi, non appartenevano a questa; e che, soluzioni stravaganti, enigmi insolubili o argomento di vani raziocinî in bocca ai filosofi, erano invece risoluti, effettivamente e a pieno, coi metodi dell'indagine naturalistica. Perciò la scienza naturale moderna si atteggia, fin dai suoi inizî, a polemica contro la filosofia usurpatrice, contro la sillogistica della scuola e l'aristotelismo: come, nel suo nuovo vigore a mezzo del secolo passato, dové reagire contro l'arroganza metafisica e dichiarare la guerra alle idee e ai sistemi, e rivendicare territorî di proprio diritto. Ma, a compenso dei problemi che per tal modo le sottraeva, la scienza naturale (e fu codesta la sua efficacia estensiva) ne preparava alla filosofia un altro nuovo e poderoso: la comprensione della stessa scienza naturale, il problema di una Logica del naturalismo. Senza dubbio, la ricerca naturalistica non fu esercitata per la prima volta nel mondo moderno: la conobbe già l'antichità, perché ebbe Ippocrate ed Euclide e Archimede, e Aristotele naturalista; e, qua e là, si mostrò attraverso il medio evo. Ma solamente quando con la ricchezza delle sue applicazioni e la continuità dei suoi progressi divenne elemento cospicuo della vita spirituale, il procedere naturalistico si presentò davvero alle menti come problema filosofico, e ai *Principî matematici della filosofia naturale* di Isacco Newton poté seguire la *Critica della ragion pura* di Emanuele Kant, al fatto la coscienza del fatto, o, meglio, al fatto, diventato piú intenso, la coscienza piú intensa di esso.

Guardando, dunque, a codesto legame storico tra il fiorire della moderna scienza naturale e il fiorire di alcuni rami della filosofia, Leonardo, promotore, come abbiamo visto, del primo ordine di studî, deve essere per ciò stesso

allogato tra i promotori per indiretto della filosofia moderna; e potrà anche essere chiamato, se cosí piace, per metonimia, filosofo. Ma tutt'altra cosa è poi, se, dimenticandosi che si è parlato per metonimia, e prendendosi quell'affermazione in senso non metaforico, Leonardo, in forza dei soli rapporti notati di sopra, viene giudicato filosofo; giacché, in questo caso, c'è rischio che si scambî la materia della filosofia con la filosofia, l'attività particolare con la teoria dell'attività, il fatto con la coscienza del fatto.

La filosofia non è altro che questa coscienza; e non consiste né nella costruzione naturalistica né nella erudizione storica né nella fantasia estetica né nell'esercizio della moralità, anzi presuppone e trascende queste forme particolari dell'attività umana facendole proprio oggetto; e trascende, si può dire, perfino sé stessa, facendosi oggetto di sé medesima nella Logica filosofica. Questa eterna natura di lei dev'essere nettamente affermata e insistentemente ricordata; perché sono sempre molti coloro i quali chiedono alla filosofia quel che essa non può e non promette di dare, e si scandalizzano poi che non risponda alle richieste della loro immaginazione, e ne decretano perciò la morte, e non sanno che forse solo nell'atto di quel decreto essa per l'appunto comincia a germinare nei loro cervelli. Perché, dunque, si possa discorrere, in senso proprio, di una filosofia di Leonardo, occorre guardare al pensiero di lui, commisurandolo non piú alle scienze naturali, ma alla speculazione che contempla l'universale nel particolare, il necessario nel contingente; e un universale e un necessario, che siano sommamente reali, non già mere astrazioni matematiche e naturalistiche. Occorre domandarsi se Leonardo, come ha il suo posto nella storia dell'arte e in quella della scienza, l'abbia anche in una terza storia: nella tradizione spirituale che, dal grande

pensiero ellenico, attraverso il neoplatonismo e il cristianesimo e le controversie della scolastica, si annoda al Cusano e al Bruno, a Cartesio e allo Spinoza, e procede via via fino a raggiungere Kant e l'idealismo del secolo decimonono.

Ora, basta avere indicato questo che è il vero termine di paragone, perché Leonardo appaia subito affatto estraneo a quella sfera di pensiero: estraneo alla compagnia di Socrate e di Platone, di Aristotele e di Plotino, di Agostino e di Tommaso d'Aquino; uomo di altri interessi, di altro animo, di altra fisonomia, di altra conversazione. Egli è tutto vòlto a osservare e a calcolare: verso l'osservazione e il calcolo effonde ogni suo entusiasmo. Se si porge ascolto un istante alle voci che giungono dai filosofi di tutti i secoli, si ode, soverchiante le altre, quella che esorta a ripiegarsi su sé stessi, a conoscere sé stessi, a rientrare nel proprio mondo interno, a esplorare il valore del pensiero: non uscire fuori, *noli foras ire*, nell'uomo interiore abita la verità. Ma Leonardo vuol appunto *foras ire* e anela al possesso del mondo esterno: se i filosofi celebrano la potenza dello spirito, egli celebra quella dei cinque sensi; e si potrebbe dire che ciò che veramente adora, non è lo Spirito, ma l'Occhio: il piú nobile, il piú degno dei sensi, « finestra dell'umano corpo, per la quale l'anima specula e fruisce la bellezza del mondo », e per cui soltanto essa « si contenta dell'umana carcere ». L'occhio abbraccia la bellezza dell'universo: « egli è capo dell'astrologia: egli fa la cosmografia: esso tutte le umane arti consiglia e corregge; move l'omo a diverse parti del mondo; è principe delle matematiche, le sue scienzie sono certissime: questo ha misurato l'altezze e grandezze delle stelle, questo ha trovato gli elementi e loro siti, questo ha fatto predire le cose future mediante il corso delle stelle, questo l'architettura e prospettiva, questo la divina

pittura ha generata..... Questo ha ornato la natura coll'agricoltura e dilettevoli giardini ». « O eccellentissimo sopra tutte le altre cose create da Dio (esclama, rapito), quali laude fien quelle che esprimere possino la tua nobiltà? Quali popoli, quali lingue saranno quelle, che appieno possino descrivere la tua vera operazione? ». Non giunge mai, Leonardo, a dar fondo alla celebrazione delle virtú di quell'organo; ché alla sua mente se ne affollano sempre di nuove. « Ei move li uomini dall'oriente all'occidente; questo ha trovato la navigazione..... ». Quasi lo pone disopra della stessa natura: l'occhio « supera la natura in questo, che li semplici naturali sono finiti, e l'opere che l'occhio comanda alla mano sono infinite; come dimostra il pittore nelle finzioni d'infinite forme d'animali ed erbe, piante e siti ». La sua appassionata eloquenza gli suggerisce vivacissime immagini celebrative; come là dove rappresenta l'uomo sempre vigilante su quel maggiore dei suoi beni, sempre in timore di perderlo, tanto che, innanzi a qualsiasi súbito spavento, l'uomo protegge anzitutto gli occhi, li serra, li volge altrove, vi pone sopra le mani. E gli suggerisce sarcasmi feroci contro coloro i quali dicono che l'occhio impedisce la fissa e sottile cogitazione mentale; e contro quel pazzo filosofo, che si trasse gli occhi per proseguire indisturbato nella trama dei discorsi. Ben fa l'occhio, come signore dei sensi, a ricusarsi alle stoltezze dei pensatori a vuoto, « a dare impedimento alli confusi e bugiardi, non scienze, ma discorsi, per li quali sempre, con gran gridare e menare le mani, si disputa »: anzi, « il medesimo dovrebbe fare l'audito, il quale ne rimane piú offeso ».

Chi celebra cosí l'occhio, vuole celebrare l'esperienza; o, per meglio dire, la conoscenza del fenomeno. « Non vi fidate (ammonisce Leonardo) degli autori che hanno solo coll'immaginazione voluto farsi interpreti fra la natura

all'uomo ». Il suo metodo è diverso: « Mia intenzione è di allegare prima l'esperienza, e poi con la ragione dimostrare perché tale esperienza è costretta in tal modo ad operare. E questa è la vera regola come gli speculatori degli effetti naturali hanno a procedere. E ancora che la natura cominci dalla ragione e termini nella sperienza, a noi bisogna seguitare in contrario, cioè cominciare..... dalla sperienza e con quella investigare la ragione ». Risultato di questo procedimento sono le leggi della natura, di quella natura che « non rompe sue leggi »; che è « costretta » da esse, le quali vivono in lei « infuse ». Se Leonardo non stabilisce leggi della medesima struttura per lo spirito umano, come fanno i moderni psicologi e sociologi, sembra, per altro, che ne abbia la vaga idea o, almeno, il desiderio. « E cosí piacesse al nostro Autore che io potessi dimostrare la natura degli uomini e loro costumi, nel modo che descrivo la sua figura! ». Né la « ragione », di cui parla, e alla quale vuole pervenire mediante l'esperienza, — la « ragione », che in lui, perciò, appare talvolta superiore alla stessa esperienza (« intendi la ragione e non ti bisogna sperienza »), — è poi altro che la matematica; la quale è anche la sola « scienza mentale », che egli riconosca. Della matematica, innalza « la somma certezza », e l'universale applicabilità: perché « la proporzione non solamente nelli numeri e misure fia ritrovata, ma etiam nelli suoni, pesi, tempi e siti, e in qualunque potenza si sia ».

Tale è Leonardo, tutto chiuso nella meccanica, nella fisica, nella cosmografia, nell'anatomia, con la piú compiuta indifferenza verso problemi di altra sorta, e affermante energicamente questa sua indifferenza, quasi per proteggere l'attività che gli è cara da distrazioni e deviazioni. Non bisogna lasciarsi, per questa parte, trarre in inganno dal tono solenne e, direi, religioso delle sue massime e

delle sue esortazioni: tono, che proviene dalla serietà del suo animo, e dalla immediatezza e verginità di espressione, propria di scritti, come i suoi, non destinati al pubblico; e il cui effetto è anche accresciuto dalla forma frammentaria nella quale noi li possediamo. L'animo e la prosa di Leonardo ci elevano, senza dubbio; ma non perciò ci elevano alla filosofia. Né bisogna cavarsela con una decisione classificatoria, che a me sembra, a dirla schietta, una scappatoia bella e buona; e, cioè, immaginare due correnti filosofiche diverse e parallele, l'una empiristica e naturalistica, l'altra razionalistica e idealistica, le quali attraverserebbero il mondo moderno fino ai giorni nostri; e nella prima delle due porre Leonardo « filosofo naturalista ». Anzi, alcuno, ingrossando la prima corrente con l'altro gran nome di Galileo e con quelli di tutti gli scienziati e matematici italiani, o anche facendo una bizzarra scorreria nella Magna Grecia e nella Sicilia, e accomodando a suo gusto Pitagora, Parmenide ed Empedocle, parla di una « filosofia naturalistica », che sarebbe vanto precipuo dell'Italia e che si opporrebbe alle fantasticherie metafisiche straniere: i restanti filosofi italiani non naturalistici o vengono, per tal modo, rifiutati come escrescenza patologica, o ridotti anch'essi al naturalismo; e Vico, per esempio, è onorato col nome di precursore della sociologia: l'allievo di Platone (par di sognare!), fatto sozio di Auguste Comte! Lasciando stare questi, che sono veri e proprî errori storici, la concezione di una doppia corrente, ossia di una doppia filosofia, è inammessibile; per la ragione assai semplice, che, delle due, filosofia o è l'una o è l'altra, e, se è l'una, non è l'altra. In verità, quando si parla di filosofia, non si può intendere se non quella che appunto per non essere, come abbiamo osservato, scienza naturale, include in sé anche l'intelligenza della scienza naturale. « Leonardo appartiene ai filosofi naturali »: po-

trà valere come circonlocuzione escusatrice, per dire che non fu filosofo. Ma Leonardo (a parer mio, e, credo, di voi tutti) non ha bisogno di scuse.

Un complimento sembra poi a me l'altra frase, per la quale Leonardo viene presentato come uomo « universale », uomo « completo »: frase, la cui fortuna è messa in pericolo dalla limitazione che abbiamo fatta di sopra con l'escludere Leonardo dalla tradizione propriamente filosofica. A dir vero, qualche altra ragione, per sospettare che si trattasse di un'iperbole, c'era già; e, per esempio, nell'osservazione, spesse volte ripetuta, che Leonardo fu del tutto indifferente alle sorti della patria e alle vicende degli Stati; animale apolitico, sebbene uomo, e quale uomo! L'apoliticità neppure si accorda troppo bene col retorico tipo dell' « uomo universale ». — Senonché, invece di perderci in un dibattito abbastanza infecondo, non sarebbe opportuno chiarire brevemente il significato di quell'aggettivo « universale », applicato al caso di Leonardo? E, tanto per evitare equivoci, ricorderò che, in certo senso, nessuno individuo è universale, e, in cert'altro senso, ogni individuo è universale. Nessun individuo è universale, perché universale è il tutto del quale l'individuo è parte, il macrocosmo e non il microcosmo: ogni determinazione è negazione dell'universalità. D'altro canto, l'individuo, il microcosmo, è universale appunto perché riflette in sé il macrocosmo: in ogni individuo c'è la capacità a comprendere, e, perciò, a trasmutarsi in tutte le cose e in tutti gl'individui. Ma non è questa la sfera in cui si aggira la questione presente, e in cui si possa trovare il significato di quell'uso della parola « universale ». Con la quale si vuole, qui, semplicemente dire, che in Leonardo tutte le forme dell'operosità umana erano svolte in grado alto, e spinte fino alla produzione originale e storicamente memorabile. È, insomma, un'osservazione empirica, che

muove da un criterio anch'esso empirico, e va esaminata nel campo dei fatti.

Per questo riguardo, si può dire comprovato dalla storia che gli spiriti originali si manifestano, di solito, soltanto in una singola forma di attività: il poeta è tutto poeta, il filosofo tutto filosofo, il matematico tutto matematico, il politico tutto politico, e via discorrendo. Come nell'evoluzione degli organismi le cellule si differenziano in organi, e quanto piú l'organismo è complesso tanto piú ciascun organo non esce dalla sua particolare funzione, cosí, nella vita storica, accade delle molteplici attitudini dello spirito umano. Il poeta (per fermarci al suo caso) potrà fare, e farà, molte altre cose: s'interesserà ora all'archeologia, ora alla botanica, ora alla filologia, ora alla teologia, ora alla politica; ma, tuttavia, nessuna di queste sarà il suo vero e profondo e fecondo interesse. Chi guardi attentamente in quelle varie manifestazioni, scorge che si tratta, secondo i casi, ora di velleità e di vanità; ora di costrizioni, prodotte dalla vita esterna; ora, di tentativi, presto abbandonati, e di episodî; ora, infine, e molto di frequente, di una di quelle « astuzie della natura », per le quali dagli stessi ostacoli e dalle apparenti deviazioni lo spirito poetico riceve stimolo e forza. Quelle operosità divergenti sono subordinate e asservite all'attività dominante e centrale, e ne portano impressi i segni, positivi o negativi; talché, nessuno s'inganna circa il loro genuino significato.

Sono rarissime le eccezioni a questa da noi descritta, che è la regola generale; e una di tali eccezioni è Leonardo, pittore e scienziato, insigne cosí per capolavori d'arte come per invenzioni scientifiche. Pochi altri nomi, sotto questo riguardo, si possono porre degnamente accanto al suo: primo di tutti, e per piú stretta analogia, il nome del Goethe; e poi, anche, Leibniz, gran filosofo e gran matematico, e Giorgio Hegel, il cui senso storico non è

inferiore alla profondità speculativa; e qualche altro. Né giova cercare un passaggio, come qualcuno ha tentato, dalla pittura alla matematica della natura, asserendo un particolare legame tra la forza della schematizzazione geometrica e l'attività formatrice del pittore; perché, con lo stesso metodo, si potrebbero addurre affinità fra tutte le forme dello spirito; il che mostra che la teoria prova troppo e che la spiegazione è sofistica. Piuttosto, è vero ciò che è stato da altri ricordato, che la versatilità di Leonardo, sebbene in lui potenziata, si ritrova in molti altri artisti del tempo suo. A ogni modo, quella versatilità fu bilateralità di attitudini, attitudine di pittore e attitudine di scienziato naturalista; e l'aggettivo « universale » (ecco la conclusione cui volevamo giungere) esprime enfaticamente e iperbolicamente la maraviglia destata da quella duplice attitudine, degna certamente di maraviglia.

Né Leonardo rimase, poi, immune dall'umano difetto di spregiare ciò che non si conosce e non si possiede: il suo energico atteggiamento di rigido naturalista accennò piú volte a mutarsi nell'angustia, propria di chi non sa vedere altra forma degna di attività fuori di quella che egli esercita. Donde, il suo consiglio di non impacciarsi di « quelle cose di che la mente umana non è capace e non si possono dimostrare per nessuno exemplo naturale ». Ciò che non era riducibile alla matematica, per lui, non esisteva: « nissuna umana investigazione si po dimandare vera scienzia, s'essa non passa per le mattematiche dimostrazioni. E, se tu dirai che le scienzie, che principiano e finiscono nella mente, abbiano verità, questo non si concede, ma si niega per molte ragioni. La prima, che in tali discorsi mentali non accade esperienza, senza la quale nulla dà di sé certezza ». Sono chiacchiere, sono « gride »; laddove nelle matematiche le chiacchiere non hanno luogo: « qui non si arguirà che due tre facciano

piú o meno che sei, né che un triangolo abbia li suoi angoli minori di due angoli retti; ma con eterno silenzio resta distrutta ogni arguizione, e con pace sono finite dalli loro divoti; il che far non possono le bugiarde scienze mentali ». Giacché (ripete altre volte) quelle scienze sono vane e piene d'errori, la cui « origine o mezzo o fine non passa per nessuno de' cinque sensi ». Il « sillogismo » (preso come simbolo di ogni pensare filosofico) era, per Leonardo, sinonimo di « parlare dubbioso ». Deride coloro che si travagliano nel cercare « l'essenzia di Dio e dell'anima, e simili », e « che cosa sia anima e vita »; o che vogliono definire la « quiddità », l'essenza degli elementi (di cui possono venir conosciuti, per gran parte, gli « effetti », ma soltanto gli effetti). « Il resto della definizione dell'anima (dice in un punto) lascio nella mente dei frati, padri de' popoli; li quali per ispirazione sanno tutti li segreti ». E continuando nell'ironia: « Lascio stare li libri incoronati (*i libri sacri*), perché son somma verità ».

Queste e simili parole di Leonardo, che a me non sembrano granché ammirevoli (tranne letterariamente), hanno fatto andare in visibilio molti tra i moderni critici, che si sono occupati di lui; ai quali è sembrato che egli avesse cosí, con mano sicura, tracciato i limiti della ragione o precorso il positivismo. Ma altri meglio avvisato (e ricordo, a titolo d'onore, il Séailles), ha sentito, che quelle parole scoprono il lato debole di quel grande. Certamente, piuttosto che a positivismo o a materialismo, le sentenze soprariferite menerebbero a concludere per un certo agnosticismo di Leonardo: in qualche sua frase, com'è quella della mente umana che « si move infra l'universo », e che, essendo finita, « non si estende infra l'infinito », si potrebbe trovare adombrato, perfino, il noto paragone del pesciolino, il quale, urtando nella parete del recipiente in cui si muove, avverte il limite senza poterlo conoscere:

paragone alquanto ingenuo, messo in circolazione da Alberto Lange. Ma, per ciò che riguarda l'agnosticismo, il mio parere non è troppo diverso da quello dell'Engels: il quale ebbe a scrivere una volta, che non comprendeva come mai, traducendo la nostra « ignoranza » in greco, questa poi diventi « sapienza ». So bene che, pel suo agnosticismo, Leonardo è stato raccostato, nientedimeno, a Emanuele Kant; senonché, al ravvicinamento si deve contrapporre una vecchia risposta: che non è lecito prendere il Kant staccato dallo svolgimento della filosofia critica, e, quel ch'è peggio, staccato da sé medesimo, col trascurarne i motivi profondi e col fermarsi alla sola *Critica della ragion pura* e a un aspetto solo di questa *Critica*. Il paragone col Kant regge, insomma, solamente se il Kant viene sottoposto a una duplice mutilazione. E, infine, c'è ancora chi trovi gusto nei frizzi contro i teologi, i frati e i libri sacri? Chi non sa ormai che il libero pensiero è stato meglio, o non meno efficacemente, promosso da coloro i quali, con viva coscienza religiosa, si travagliarono negli alti problemi dello spirito, che non dai facili irrisori, dai volterriani di ogni tempo? Furono i « teologi » che superarono la teologia, cioè le forme imperfette della filosofia; di quella grande filosofia, di quella scienza prima, che ben può ancora onorarsi del nome, con cui la chiamava Aristotele, di « teologia ».

Se ciò che sono venuto finora esponendo è esatto, si comprende come a Leonardo, afilosofo in quanto naturalista, e antifilosofo in quanto agnostico, dovesse riescire impossibile pensare una teoria dell'arte e un'estetica. Perché l'estetica è disciplina speculativa, e presuppone e compie insieme il sistema; e di tutte le manifestazioni dell'attività umana l'arte è forse quella, la quale, piú generalmente e immediatamente, fa sentire il bisogno di una considerazione, che trascenda il fenomeno. Gli è per que-

sto che, piú volte, essa ha operato come punto d'appoggio pel progresso filosofico; il che si vede nel Kant stesso, e piú ancora nello Schelling e nell'Hegel, e può osservarsi ai giorni nostri nei filosofi della libertà e dell'intuizione. Gli è per questo, altresí, che non vi ha argomento che piú studiosamente venga scansato dagli empiristi e materialisti e agnostici, di quello dell'arte; come si vede nei moderni scrittori positivistici e neocritici, i quali, le poche volte che si arrischiano sul terreno dell'estetica, forniscono le prove lampanti della loro insufficienza, non solo ai loro avversarî, ma, direi, a qualsiasi persona fornita di spirito artistico; tante, e cosí grossolane, sono le bestemmie che proferiscono contro la divina Poesia.

Gli ostacoli, nei quali, in questo campo, doveva urtare Leonardo per la stessa sua conformazione mentale, si sommano con gli altri, derivanti dall'immaturità del problema estetico ai tempi di lui. E, perciò, sarebbe fatica sprecata ricercare in lui un sistema estetico, e una vera e propria teoria dell'arte; com'è, in genere, fatica sprecata cercarli negli altri scrittori di quel periodo, trattatisti delle arti figurative, della poesia, della musica, della retorica, o, anche, filosofi di professione e scrittori di dialettiche e di filosofie razionali e reali. Tutte le ricostruzioni critiche di questa sorta, che si sono tentate, si dimostrano facilmente artificiose e sofistiche. Cosí, in una recente dissertazione tedesca sull'estetica di Leonardo, i varî brani del trattato della pittura vengono ripartiti secondo le categorie dell'estetica posteriore; e, istituita una specie di confronto con tutti gli estetici antichi e moderni, si giunge, in base a essa, al risultato che Leonardo fu « formalista », e che la sua teoria può collegarsi colle dottrine dell'Herbart, e, anche, con quelle dello Zeising (nel libro sulle proporzioni del corpo umano), e, poi, con l'estetica « empirica » (con quella *von Unten*) del Fechner, e con le ricerche di ottica

pittorica e di acustica musicale dell'Helmholtz. E non solo estetico formalista, alla Herbart; ma Leonardo sarebbe stato qualche cosa di piú: un « conciliatore », che dava la sua importanza anche al « contenuto », e cercava di contemperare, nella considerazione dell'opera d'arte, contenuto e forma. — Ora, tutte codeste sono teorie e posizioni di problemi affatto moderne, che presuppongono, per non dir altro, le distinzioni estetiche kantiane, o derivanti dalla filosofia kantiana.

Ciò che si deve ricercare in Leonardo è, non già il sistema, che manca, ma il significato e l'importanza di alcune sparse osservazioni, che toccano aspetti di verità, chiariti poi e giustificati dallo svolgimento ulteriore del pensiero. Cosí, è assai notevole la tendenza generale affermantesi in lui, a considerare l'arte, e, in ispecie, la pittura (che è il gruppo di produzione artistica, al quale egli tiene rivolta la mente) come fatto teoretico, forma di conoscenza, o « scienza », secondo egli diceva. « Se tu sprezzerai la pittura, la quale è sola imitatrice di tutte l'opere evidenti di natura, per certo tu sprezzerai una sottile invenzione, la quale con filosofica e sottile speculazione considera tutte le qualità delle forme: mare, siti, piante, animali, erbe, fiori, li quali sono cinti d'ombra e lume. E veramente questa è scienzia, e legittima figlia di natura, perché la pittura è partorita d'essa natura.... ». Non mai la pittura gli appare come semplice strumento di diletto, o altrimenti asservita a fini pratici. Il suo ideale matematico della scienza avrebbe dovuto, innanzi alla conoscenza pittorica, metterlo in qualche impaccio. Senonché, egli riconosce che la pittura dà qualcosa di diverso, o, almeno, qualcosa di piú, che non diano le matematiche. Geometria e aritmetica « non s'estendono se non alla notizia della quantità continua e discontinua, ma della qualità non si travaglia(no); la quale è bellezza delle opere di na-

tura et ornamento del mondo ». Il suo amore per l'esperienza, pel concreto, lo porta a insistere sul valore che ha l'arte, di certezza, in quanto essa è certa della certezza affatto propria dei sensi. « La pittura s'estende nelle superfizie, colori e figure di qualunque cosa creata dalla natura; e la filosofia penetra dentro alli medesimi corpi, considerando in quelli la lor propria virtú, ma non rimane satisfatta in quella verità che fa il pittore, che abbraccia in sé la prima verità di tali corpi, perché l'occhio meno s'inganna ».

Non si può dire, in verità, che Leonardo avesse forte coscienza della interiorità che si concreta nell'opera d'arte, della fantasia creatrice. Avverte, sí, talvolta: « Attenderai prima col dissegno a dare con dimostrativa forma all'occhio la intenzione e la invenzione fatta in prima nella tua imaginativa: di poi va levando e ponendo tanto, che tu ti satisfaccia: di poi fa accomodare uomini vestiti o nudi, nel modo che in sull'opera hai ordinato; e fa che per misura e per grandezza sottoposta alla prospettiva che non passi niente de l'opera, che bene non sia considerato dalla ragione e dalli effetti naturali; e questa fia la via da farti onorare dalla tua arte ». Altra volta, combatte l'opinione che la pittura e le altre arti siano meccaniche, osservando giustamente che tutte le attività dell'uomo trapassano bensí in opere manuali e meccaniche, ma, prima, sono mentali, come appunto la pittura: « la quale è prima nella mente del suo speculatore, e non può pervenire nella sua perfezione senza la manuale operazione ». Tuttavia, questa « immaginativa », questo stadio « mentale », è, subito dopo, da lui confuso con le cognizioni astratte; il che si vede dalla continuazione del brano ora citato, intorno alli « scientifici e veri principî » della pittura, « prima ponendo che cosa è corpo ombroso, e che cosa è ombra primitiva et ombra derivativa, e che cosa è lume, cioè te-

nebre, luce, colore, corpo, figura, sito, remozione, propinquità, moto e quiete, le quali solo colla mente si comprendono senza opera manuale: e questa fia la scienza della pittura, che resta nella mente dei suoi contemplanti; della quale nasce poi l'operazione, assai piú degna della predetta contemplazione o scienzia ». Soprattutto, sembra sfuggirgli il carattere lirico e passionale e personale della creazione artistica; anzi, egli spende alcune curiose pagine a combattere quei pittori, che mettono sé stessi nella propria opera. La qual cosa (egli scrive) « m'ha molte volte dato ammirazione, perché n'ho cogniosciuti alcuni che in tutte le sue figure pare avervisi ritratto al naturale; et in quelle si vede li atti e li modi del loro fattore; e s'egli è pronto nel parlare e nei moti, le sue figure sono il simile in prontitudine; e, se il maestro è divoto, il simile paiono le figure con li colli torti; e, se il maestro è da poco, le sue figure paiono la pigrizia ritratta al naturale; e, se il maestro è sproporzionato, le figure sue sono simili; e, s'egli è pazzo, nelle sue istorie si dimostra largamente, le quali sono nemiche di conclusione e non stanno attente alle loro operazioni, anzi chi guarda in qua e chi in là come sognassino; e cosí segueno ciascun accidente in pittura al proprio accidente del pittore ». Com'è chiaro, qui Leonardo non riesce a distinguere due cose affatto diverse: l'impronta dell'anima del creatore nell'opera d'arte (che è poi la sostanza stessa dell'opera d'arte), e l'invasione illegittima dell'arbitrio individuale: lo stile, e la maniera.

È, invece, degno di nota il valore che egli dà al carattere d'insieme dell'opera pittorica, alla sua unità fondamentale; onde raccomandava ai componitori delle « istorie » di « bozzarle » in modo « pronto » e di non « membrificare con terminati lineamenti le membrificazioni d'esse storie », ma di star contento « solamente ai siti delle membra ». « Adonque, pittore, componi grossamente le

membra delle tue figure, e attendi prima ai movimenti, appropriati alli accidenti mentali de li animali componitori della storia, che alla bellezza e bontà delle loro membra: perché tu hai a intendere, che, se tal componimento inculto ti reussirà appropriato alla sua invenzione, tanto maggiormente satisfarà essendo poi ornato della perfezione appropriata a tutte le sue parti ». A questa raccomandazione circa l'importanza suprema di quello che potrebbe dirsi il « germe vitale » dell'opera, si congiunge la celebre osservazione, concernente le macchie dei muri e le nuvole: quella sua « nova invenzione di speculazione, la quale, benché paia piccola e quasi degna di riso, nondimeno è di grande utilità a destare lo ingegno a varie invenzioni ». Giacché, « se tu riguarderai in alcuni muri imbrattati di varie macchie o pietre di varî misti, se avrai a invencionare qualche sito, potrai lì vedere similitudine di diversi paesi, ornati di montagne, fiumi, sassi, alberi, pianure, grandi valli e colli in diversi modi; ancora vi potrai vedere diverse battaglie e atti pronti di figure, strane arie di volti, e abiti e infinite cose, le quali tu potrai ridurre integra e bona forma. E interviene in simili muri e misti come del suon di campane, che nei loro tocchi vi troverai ogni nome e vocabolo, che tu immaginerai. Io ho già veduto nelli nuvoli e muri macchie, che mi hanno desto a belle invenzioni di varie cose; le quali macchie, ancora che integralmente fussino in sé private di perfezione di qualunque membro, non mancavano di perfezione nelli loro movimenti o altre azioni ». È codesta, senza dubbio, un'illusione psicologica, consistente nel credere data dalla natura a noi quella sintesi, quel motivo, quel ritmo, che sorge invece nella nostra fantasia: illusione, la quale si dissipa sol che si rifletta che, per trovare le belle invenzioni nelle macchie, nelle nuvole e nei rintocchi delle campane, bisogna sapervele trovare, e, cioè, dobbiamo com-

piere noi, nel nostro animo, la sintesi fantastica. Ma, fatta la parte a ciò che vi ha d'ingenuo in quella credenza (che è riapparsa piú volte nell'estetica e nella critica d'arte), bisogna far la parte a quel che vi ha di profondo: al pensiero che il fatto estetico e l'opera d'arte consista, non già in un'idea astratta, ma in un movimento di vita, indefinibile come ogni movimento vitale, somigliante a un germe che si esplica e che, pur come germe, ha la sua perfezione, senza la quale non sarebbe possibile la perfezione dello sviluppo. Da una macchia fantastica, e non già da un raziocinio, nasce il nodo armonioso di Sant'Anna, della Vergine, del bambino Gesú e dell'agnello, nella *Sant'Anna* del Louvre, o il sorriso della Gioconda.

Nonostante queste osservazioni felici, — e altre potrebbero aggiungersi, com'è quella che la disposizione o meno alla pittura si conosce nei putti, « li quali sono senza diligenzia e mai finiscono con ombre le loro figure »; o l'altra (se non è una semplice immagine) che, pel pittore, le figure sono il medesimo che le parole per l'oratore, — nonostante queste sparse osservazioni, Leonardo non raggiunse, veramente, con l'intelletto, l'essenza della pittura, in quanto arte; e meno ancora riuscí a intendere l'identità sostanziale delle arti tra loro. La comparazione, e le relative questioni di precedenza, che egli stabilisce tra pittura, poesia, scultura e musica, erano argomento prediletto nel secolo decimosesto e intorno a cui tutti dissertarono (non esclusi Michelangelo e Galileo). E io sarei quasi tratto a sospettare che quella comparazione (la quale riempie quasi per intero il primo libro della compilazione da noi posseduta sotto nome di *Libro* o *Trattato della pittura*) avesse origine in qualche esercitazione accademica, per prova d'ingegnosità; tante sottigliezze e puerilità contiene non degne della mente di Leonardo, alcune delle quali parrebbero, perfino, dette per ischerzo. La pittura è superiore

alla poesia, perché s'intende dagli uomini tutti e altresí dagli animali, dai cani, gatti e cavalli, laddove la poesia ha bisogno d'interpreti secondo le varie lingue; la prima rappresenta le opere di natura, la seconda le lettere, che sono opera umana; la prima è piú nobile perché non moltiplicabile, laddove la seconda si moltiplica con la scrittura e con la stampa; la prima serve a un senso piú degno che non la seconda, come si vede da ciò che gli uomini preferiscono perdere l'udito anziché la vista; la prima lavora con le proprie forze, laddove la seconda piglia la materia a prestito dall'astrologia, dalla retorica, dalla teologia, dalla filosofia, dalla geometria, dall'aritmetica, e, se vuol gareggiare con la pittura nella rappresentazione, ne è vinta; la prima resta ferma innanzi allo sguardo e se ne può, per tal modo, percepire l'armonia, la seconda fugge nel tempo, e una parola è cacciata dalla seguente.... Con simiglianti argomenti è condotto anche il paragone della pittura con la musica e con la scultura; e a quest'ultima si rimprovera, per esempio, di essere arte meccanicissima, che costa sudore e fatica corporale al suo operatore, laddove il pittore « con grande agio siede dinanzi alla sua opera, ben vestito, e move il lievissimo pennello con li vaghi colori, et ornato di vestimenti come a lui piace; et è l'abitazione sua piena di vaghe pitture e pulita, et accompagnato spesse volte di musiche o lettori di varie e belle opere, le quali senza strepito di martello o altro rumore misto sono con gran piacere udite ». Di rado, tra quella congerie di distinzioni cervellotiche e di argomenti avvocateschi, s'incontra qualche pensiero che valga di stimolo alle indagini: come, per esempio, quello testé accennato, in cui si loda « la proporzionalità detta armonia », la quale appaga il senso nella visione della pittura, negandosi che il medesimo abbia luogo nella poesia. Giacché (dice Leonardo) il poeta che, nella descrizione, « si vole equiparare al pittore,... non si avvede

che le sue parole, nel far menzione delle membra di tal bellezza, il tempo le divide l'una dall'altra, v'inframette l'oblivione e divide le proporzioni, le quali lui senza gran prolissità non può nominare, esso non può comporre l'armonica proporzionalità..... e per questo un medesimo tempo, nel quale s'inchiude la speculazione d'una bellezza dipinta, non può dare una bellezza descritta, e fa peccato contro natura quel, che si de' mettere per l'occhio, a volerlo mettere per l'orecchio. Lasciavi entrare l'uffizio della musica, e non vi mettere la scienzia della pittura, vera imitatrice delle naturali figure di tutte le cose ». È codesta, in embrione, la teoria (feconda, se non vera) del Lessing circa i limiti delle arti e la diversa natura dei segni coesistenti e dei segni successivi; il che dimostra ancora una volta per quanti legami il Lessing si riattacchi, cosí nella sua poetica come nella sua teoria delle arti figurative, alle concezioni italiane del Rinascimento.

Imperfetta, frammentaria, e spesso errata com'è la dottrina artistica di Leonardo, essa non pertanto (per la solita efficacia, da noi già indicata, delle speculazioni intorno all'arte), basta a far entrare nel suo animo un qualche barlume di filosofia. Leonardo ha deriso coloro che parlano di Dio e dell'essenza divina; pure, non gli sembra di pronunciare a vuoto queste parole, allorché s'accosta all'arte prediletta. « La deità, che ha la scienzia del pittore, fa che la mente del pittore si trasmuta in una similitudine di mente divina; imperocché, con libera potestà, discorre alla generazione di diverse essenzie di varî animali, piante, frutti, paesi, campagne, ruine di monti, laghi paurosi e spaventevoli, che dànno terrore alli loro risguardatori; et ancora lochi piacevoli, suavi e dilettevoli di fioriti prati con varî colori, piegati da suave onda dalli suavi moti di vento, riguardando dietro al vento che da loro si fugge; fiumi discendenti con li impeti di gran di-

luvî dalli alti monti, che si cacciano innanti le diradicate piante miste co' sassi, radici, terre e schiuma...; et il mare (che) con le sue procelle contende e fa zuffa con li venti, che con quella combattono, levandosi in alto con le superbe onde, e cade, e di quelle ruinando sopra del vento, che percote le sue basse, e loro richiudendo e incarcerando sotto di sé, quello straccia e divide, misciandolo con le sue torbide schiume, con quelle sfoga l'arrabbiata sua ira.... ». Cotali immensi e varî spettacoli produce e signoreggia la mente dell'artista; e, per opera di lui almeno, la deità alita tra gli uomini.

La poca soddisfazione, che il trattato di Leonardo dà a chi si volga a cercarvi una filosofia dell'arte, ha indotto a dire che esso sia da considerare come un gran libro di tecnica, e che Leonardo occupi uno dei primissimi gradi tra gli scrittori di « tecnica artistica ». Ma il vero è, che non si può ammettere una categoria speciale di ricerche scientifiche, le quali si dicano « tecniche »; e che i libri di tecnica non sono libri organici, ma guazzabugli di cose disparate, com'è appunto questo di Leonardo, nella forma almeno in cui ci è stato tramandato. Oltre le idee generali sulla pittura e sulle altre arti, di cui ci siamo finora occupati, esso contiene in secondo luogo (anzi è codesta la sua parte maggiore) una lunga serie di nozioni fisiche e naturalistiche, specialmente di ottica e di anatomia; e, in terzo luogo, una serie di precetti e di ricette.

Il valore di questa precettistica (come di ogni precettistica) è assai dubbio, perché, esaminata da un punto di vista rigoroso, essa si risolve facilmente in una serie di affermazioni, in parte tautologiche, in parte arbitrarie. Tautologia è, per es., raccomandare agli artisti che non si facciano imitatori delle maniere altrui, ma lavorino originalmente (essendo ben chiaro che, chi ripete, non è creatore di nulla, ossia non è artista); e si dica il medesimo

dell'altra raccomandazione, che non si passi alla seconda parte di uno studio senza aver bene appreso la prima, e che s'impari « prima la diligenza che la prestezza ». Cose savie, ma non punto peregrine. E sono arbitrarie tutte le determinazioni sul modo di figurare le diciotto operazioni dell'uomo; le quali diciotto sarebbero, per chi nol sapesse, « fermezza, movimento, corso, ritto, appoggiato, a sedere, chinato, ginocchioni, giacente, sospeso, portare, esser portato, spingere, tirare, battere, essere battuto, aggravare e lèvare »: che sembrano quasi una parodia delle dieci categorie di Aristotele! E sarà poi vero che le donne « si debbano figurare con atti vergognosi, le gambe insieme strette, le braccia raccolte insieme, teste basse e piegate in traverso »? E che le vecchie si debbano « figurare ardite e pronte, con rabbiosi movimenti, a guisa di furie infernali, e i movimenti debbano parere piú pronti nelle braccia e teste che nelle gambe »? Ognun vede che si possono figurare cosí e in altro modo; senza che per questo l'arte cessi di essere arte.

Ma io non vorrei che questo giudizio circa i precetti prendesse l'aria di un romanticismo in ritardo, e di una non meno vieta protesta contro l'accademismo. Ricordo le molte pagine scritte dal pittore viennese Ludwig (editore diligentissimo e benemerito del *Trattato* di Leonardo) in difesa dell'indirizzo di metodica e austera educazione artistica, che era in vigore nel Rinascimento italiano; e, quantunque, per mia parte, non creda, come credono il Ludwig e altri, che il caso del pittore sia diverso da quello del poeta (il quale, essi dicono, trova già belli e pronti, nella lingua che gli è trasmessa, i mezzi di espressione, laddove il pittore deve impararli), e quantunque avrei qualche difficoltà circa il concetto stesso di educazione artistica; concedo subito che l'artista debba sottomettersi ad aspra fatica e a lungo tirocinio. Ma io dico semplicemente che i precetti

in quanto precetti, i precetti generici, i precetti dei libri, riescono di solito inutili, talvolta dannosi, e non recano mai in sé il criterio della loro applicabilità. Nessun artista può sottrarsi alla necessità di combattere da sé la propria battaglia, e farsi da sé i suoi precetti personali, severi e pur vivi e mobili come la sua viva personalità.

E, qui, dove parrebbe che noi fossimo giunti a una condanna ultima del trattato di Leonardo; qui, noi troviamo il punto di vista in cui collocarci per riconoscere la grandezza e l'importanza di quel suo libro. Il quale, nelle pagine dei precetti, delle regole, delle ricette e delle raccomandazioni, è, appunto, come una storia della formazione artistica di Leonardo: una confessione circa le immagini da lui vagheggiate, e quelle da lui aborrite, e le visioni artistiche che gli balenarono, e la disciplina che dette a sé stesso, e gli stimoli che seppe foggiare alla sua attività. Guardatelo da questo punto di vista; e tautologie ed arbitrî spariranno. Le descrizioni di donne, di vecchi, di putti, di battaglie, di tempeste, di alberi, di paesaggi notturni, non sono paradigmi, che Leonardo potesse o volesse imporre: sono stupendi motivi artistici, che egli fermava sulla carta aspettando di tradurli sulla tavola e sulla tela, o disperando di poterveli mai una volta tradurre. I suoi consigli circa la vita solitaria che deve condurre l'artista; circa l'andare in giro per le campagne, non già stracco, per divagarsi dopo il lavoro, ma alacre e fresco di forze, per osservare e studiare; circa il preferire, come luogo di lavoro, le stanze piccole, che afforzano la mente, alle grandi, che la svagano; circa il rimuginare nella fantasia i lineamenti delle figure, quando si è a letto allo scuro o nel primo svegliarsi: non vogliono costituire un trattato di vita pratica pel pittore: sono le abitudini e le predilezioni di lui, Leonardo. I suoi consigli morali non dicono novità etiche; ma esprimono energicamente quel

ch'egli voleva essere ed era: come all'arte sapesse sacrificare passioni, godimenti, agi e soddisfazioni di ogni sorta; quanto profondamente disprezzasse i falsi artisti e venali, che « per un soldo piú di guadagno la giornata, cusirebbero piú presto scarpe, che dipingere »; quanta implacabile severità usasse verso sé medesimo, impedendosi il facile contentamento e ogni altra forma di pigrizia: « Tristo è quel maestro, del quale l'opera avanza il giudizio; e quello si drizza alla perfezione de l'arte, del quale l'opera è superata dal giudizio! ».

Da questo, ch'è il carattere vero delle pagine di precettistica di Leonardo, discende anche la loro vera utilità. Ogni artista, abbiamo detto, deve combattere da sé la sua battaglia; ma chiunque si travaglia, chiunque lotta, volge ansioso lo sguardo, per consiglio e conforto, a coloro che hanno sostenuto travagli e lotte, simili alle sue. Cosí i destinati apostoli di libertà vegliavano su Plutarco, e i destinati guerrieri s'infiammavano con la lettura delle imprese di Alessandro e di Cesare. Regole, precetti, no: ma chi non sa come l'idea di un artista susciti talvolta l'idea di un altro artista, simile e diversissima insieme? E chi non sa come una parola fraterna giunga talvolta a risolvere un penoso contrasto interiore, a rischiarare l'anima della luce che aveva cercata invano, a riscaldarla del calore che schiude i germi riposti? Chi non ha perciò in sé certe gratitudini profonde, che gli sarebbe difficile fin di spiegare e di giustificare a pieno, perché s'intrecciano alla storia piú fine e fuggevole della propria anima? — Tale è la virtú educatrice delle biografie; e la precettistica di Leonardo è un'autobiografia.

1906.

Nota bibliografica. — I testi di Leonardo, sui quali ho ragionato, sono stati tante e tante volte riferiti ai giorni nostri, che mi è parso superfluo aggiungere le citazioni dei volumi e delle pagine.

Del resto, essi si ritrovano tutti, o quasi, anche nella bella raccoltina del Solmi (L. D. V., *Frammenti letterari e filosofici*, Firenze, Barbèra, 1899).

Per Leonardo, considerato come filosofo, sono da vedere segnatamente: G. Govi, *L. d. V., scienziato, letterato e filosofo*, in *Saggio delle opere di L. d. V.*, Milano, 1873; K. Prantl, *L. d. V. in philosophischer Beziehung*, nei *Sitzungsberichte* della R. Accademia di Monaco di Baviera, 1885, pp. 1-26; G. Séailles, *L. d. V., l'artiste et le savant*, essai de biographie psychologique, Parigi, Perrin, 1892, ed ora in seconda edizione riveduta e accresciuta, ivi, 1906 (cfr., per qualche riserva, la rivista *La Critica*, IV, pp. 221-2); E. Solmi, *Studî sulla filosofia naturale di L. d. V.: Gnoseologia e cosmologia*, Modena, Vincenzi, 1898, e *Nuovi studî sulla fil. nat. di L. d. V.: Il metodo sperimentale, l'astronomia e la teoria della visione*, ivi, 1905; la conferenza: *Leonardo (Begriff und Anschauung) mit einem Exkurs über physikalische Optik und Farbenlehre*, nel vol. di H. S. Chamberlain, *Immanuel Kant, Die Persönlichkeit als Einführung in das Werk*, München, Bruckmann, 1905, pp. 87-171. Cfr. anche A. Farinelli, *Sentimento e concetto della natura in L. d. V.*, in *Miscellanea di studî critici in onore di A. Graf*, Bergamo, 1903, pp. 285-367.

Piú in particolare come estetico (oltre le pagine del Séailles, op. cit., pp. 420-446, e sec. ediz., pp. 422-46): M. Jordan, *Das Malerbuch des L. d. V.*, Lipsia, 1873; L. Ferri, *L. d. V., scienziato e filosofo*, nella *Nuova Antologia* del febbraio 1873, ivi, in ispecie pp. 308-319; Winterberg, *L. d. V.'s Malerbuch und seine wissenschaftliche und praktische Bedeutung*, in *Jahrbuch d. k. preuss. Kunstsammlungen*, Berlino, 1888, vol. VII; H. Ludwig, nel vol. III della sua edizione del « Trattato della pittura »: *Das Buch der Malerei, nach dem Cod. Vat. 1270*, herausg., übergesetzt u. erläutert (in tre voll., XV-XVIII, delle *Quellenschriften für Kunstgeschichte u. Kunsttechnik d. Mittelalters u. d. Renaissance*, pubbl. sotto la direzione dell'Eitelberger v. Edelberg); C. Brun, *L.'s Ansichten über das Verhältniss der Künste*, nel *Repertorium für Kunstwissenschaft*, XV, p. 28 seg.; J. Wolff, *L. d. V. als Aesthetiker, Versuch einer Darstellung und Beurtheilung der Kunsttheorie Leonardos auf Grund seines Tr. d. p.*, Ein Beitrag zur Geschichte

der Aesthetik, Strassburg, Heitz, 1901; J. Péladan, *La dernière leçon de L. d. V. à son Académie de Milan (1499)*, précédée d'une étude sur le Maître, deuxième édit., Parigi, Bibl. intern. d'édition, E. Sansot, 1904. Il Péladan dice del suo lavoro (p. 39 nota): « *Ces memorabilia de plus grand des artistes, tirés des cinq mille pages de ses manuscrits, et pieusement traduits et coordonnés, répresentent son esthétique et s'adjoindraient heureusement au Traité de peinture, purement technique* »: ma in realtà, salvo pochi brani, il lavoro è un contesto d'interpretazioni e d'idee personali del Péladan. — Non si tiene conto di lavori posteriori all'aprile 1906, data della conferenza.

II

Le fonti
DELLA GNOSEOLOGIA VICHIANA

Alla mia affermazione[1] della originalità e modernità del criterio gnoseologico, espresso nella formola vichiana della conversione del vero col fatto, è stato opposto da taluni recensenti cattolici che quella dottrina è bensí vera, ma non originale del Vico, e tutt'altro poi che moderna, perché prettamente scolastica. Se a me è parso diversamente, gli è perché — sono digiuno della scolastica.

Veramente si potrebbe qui domandare come si faccia ad essere affatto ignoranti di scolastica, non dico (ché questo si comprenderebbe) delle sue molteplici varietà e della selva intricata delle sue distinzioni, ma, nientedimeno, del suo criterio gnoseologico fondamentale, che ha formato il punto di partenza del pensiero moderno e che perciò sembra torni impossibile ignorare a chiunque si sia procurato i primi rudimenti filosofici. Ma poiché giova temere sempre di essere ignoranti, e persino credersi piú ignoranti di quel che si sia in effetti, faccio volentieri, per mia parte, atto di umiltà. Piú duro mi è, certamente, estendere la taccia di ignoranza a tutti gli altri che, come me, non si sarebbero accorti del vecchiume scolastico di

---

[1] *La filosofia di Giambattista Vico* (Bari, Laterza, 1911).

quel criterio vichiano: — al Jacobi che, quando lo lesse enunciato nel *De antiquissima*, vi scorse la prima apparizione del kantismo e dell'idealismo assoluto [1]; — al teologo cattolico Baader, che ne riconobbe l'ulteriore sviluppo nella filosofia schellinghiana dell'identità [2]; — al dotto e acuto tomista spagnuolo Giacomo Balmes, che ne trattò come di un singolare concetto e lo combatté con la dottrina scolastica [3]; — al non meno dotto e cattolico Bertini, che accettò e svolse l'osservazione del Jacobi [4]; — all'illustre storico della filosofia Guglielmo Windelband, che, non conoscendo la dottrina del Vico e imbattendosi nell'accenno di un pensiero ad essa affine, nel *Quod nihil scitur* del Sanchez, ne rimaneva colpito e ne contrassegnava l'importanza, dicendo che lo sfruttamento scientifico ne era riserbato a un tempo piú maturo e a un filosofo piú grande, Emanuele Kant [5]; — allo storico specialista della scolastica Karl Werner, autore altresí di un'accurata monografia sul Vico [6], il quale non s'avvide per nulla dell'ora asserito carattere scolastico della gnoseologia vichiana. Che cosa ardua e misteriosa è, adunque, la dottrina scolastica, da

---

[1] *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (1811), in *WW.*, III, pp. 351-54.

[2] *Vorlesungen über religiöse Philosophie*, in *WW.*, I, 195, e *Vorles. über spekul. Dogmatik*, ivi, IX, 106 (luoghi citati in K. Werner, *G. B. Vico*, p. 324).

[3] *La filosofia fondamentale*, versione dallo spagnuolo (Napoli, 1851), libro I, capp. 30-31.

[4] *Storia critica delle prove metafisiche di una realità sovrasensibile* (in *Atti della R. Accademia di Torino*, vol. I, 1866), pp. 640-41.

[5] *Geschichte der neueren Philosophie* (1878): si veda la 5.ª ediz., I, 23.

[6] *G. B. Vico als Philosoph und gelehrter Forscher* (Wien, 1881). Com'è noto, del Werner si hanno opere su san Tommaso, su Duns Scoto, sulla tarda scolastica, sul Suarez, sull'agostinianismo, sul nominalismo, e via dicendo.

essere rimasta inaccessibile a tanti studiosi, che pur avevano la capacità e il dovere di conoscerla!

Ma non indugiamo a speculare sulla soglia ed entriamo senz'altro in argomento. In quale parte della scolastica si trova il criterio vichiano che converte il conoscere col fare?

È stato citato[1] il detto tomistico: *Ens et verum convertuntur*; ma, forse, citazioni di questa sorta sono atte piuttosto a confondere con le parole che a persuadere con le cose. Tanto varrebbe affermare che il Vico stesso abbia professato che il suo principio è scolastico, perché proprio il primo capitolo del *De antiquissima* comincia con le parole: « *Latinis verum et factum reciprocantur, seu, ut scholarum vulgus loquitur, convertuntur* »; dove per altro è chiaro, per chi vi pensi un momento, che il latinista Vico intendeva soltanto sostituire al barbaro « *converti* » il ciceroniano « *reciprocari* ».

San Tommaso spiega assai chiaramente il significato della sua formola; e anzitutto nell'articolo 3 della questione XVI della parte prima della *Summa theologica*, dove si dimanda: *Utrum verum et ens convertantur*; e risponde dicendo: « *quod sicut bonum habet rationem appetibilis, ita verum habet ordinem cognitionis. Unumquodque autem in quantum habet de esse, in tantum est cognoscibile. Et propter hoc dicitur in 3* de Anima, *text. 37, quod 'anima est quodammodo omnia' secundum sensum et intellectum. Et ideo sicut bonum convertitur cum ente, ita et verum. Sed tamen sicut bonum addit rationem appetibilis supra ens, ita et verum comparationem ad intellectum* ». Dunque, non si può conoscere se non ciò che è, e non può essere se non ciò che è buono: l'ente, il vero e il buono

---

[1] Th. Neal (A. Cecconi), *Vico e l'immanenza*, nella *Cultura contemporanea* di Roma, a. III (1911), fasc. 7-8, pp. 1-24.

si convertono tra loro. Perciò anche le cose si dicono vere in quanto rispondono all'idea che è nella mente di colui che le fa: « *Unumquodque in tantum habet de veritate suæ naturæ, in quantum imitatur Dei scientiam sicut artificiatum in quantum concordat arti* » (I, XIV, 12). « *Scientia Dei est causa rerum* » (I, XIV, 12); « *Scientia Dei est mensura rerum* » (I, XIV, 12). Ma vero e bene, oggetto dell'intelletto il primo, della volontà il secondo, se « *convertuntur secundum rem* », d'altra parte « *diversificantur secundum rationem* » (I, LIX, 2). Che cosa v'ha di comune tra questi pensieri e il pensiero del Vico, che la condizione del conoscere una verità sia il farla? Caso mai, qui si enuncia che la condizione per fare una cosa è il conoscerla, o, come san Tommaso negli stessi luoghi (I, XIV, 8) dice con le parole di sant'Agostino (*De trinitate*, XV, 13): « *Universas creaturas et spirituales et corporales, non quia sunt ideo novit Deus, sed ideo sunt quia novit* ».

Il Vico non ricorda, a ogni modo, la formola dell'*ens et verum convertuntur*, benché conosca e citi (e la cosa è sfuggita ai miei contradittori) l'altra analoga: *verum et bonum convertuntur* [1], e tiri l'acqua al suo mulino, ossia la congiunga con la sua. « Primieramente stabilisco (egli scrive) un vero che si converte col fatto, e cosí intendo il buono delle scuole che convertono con l'ente, e quindi raccolgo in Dio esser l'unico vero, perché in lui contiensi tutto il Fatto » [2]. La congiunzione è ottenuta assai liberamente con l'identificare il *verum* col *factum*, e poi il *factum* con l'*ens*, e poi ancora il *verum-factum-ens* col *bonum*; e cioè col surrogare al pensiero scolastico il pensiero vichiano. Con siffatto metodo ermeneutico, da tutte le dottrine si può farne scaturire una sola, una *perennis philo-*

---

[1] Cfr. *Summa theol.*, I, q. V, a. 1; q. XXI, a. 1-2.

[2] *Prima risposta al Giornale dei letterati*, in *Opp.*, ed. Ferrari, II, 117.

sophia; il che non dico che non sia confortato da qualche motivo di vero, ma certo non è procedere da storico.

Che il criterio vichiano non solo sia estraneo al tomismo ma gli contradica, fu mostrato (come ho già detto) dal Balmes, il quale lo dichiarò « specioso, ma privo di saldo fondamento ». E, valendosi di testi di san Tommaso, contestò al Vico la dottrina teologica che Dio intenda perché genera, contrapponendogli quella scolastica che Dio genera perché intende; gli contestò che il Verbo sia concepito per il solo conoscimento di ciò che è contenuto nell'onnipotenza divina, perché è concepito non solo per le creature, ma anche, e principalmente, per la cognizione dell'essenza divina (*Pater enim intelligendo se et Filium et Spiritum sanctum et omnia alia quæ eius scientia continentur, concipit Verbum, ut sic tota Trinitas Verbo dicatur, et etiam omnis creatura*); gli obiettò che, posto quel criterio, neppure Dio potrebbe conoscere sé stesso, perché non causa sé stesso; negò che l'intelligenza sia possibile solo per causalità, essendo possibile anche per identità; accusò il criterio vichiano di scetticismo; affermò, infine, che i fatti di coscienza sono noti per mezzo della ragione, benché non opera di lei [1]. Ora a me non importa disputare se le opinioni del Balmes siano giuste, e se il criterio vichiano si possa conciliare con la teologia cristiana. M'importa soltanto avere stabilito, non solo coi testi di san Tommaso, ma col sussidio del parere di un autorevole interpetre del tomismo, che quella dottrina non è tomistica.

Posto anche che quel criterio sia inconciliabile col tomismo ma conciliabile con una migliore teologia cristiana, è certo poi che inconciliabile con l'uno e con l'altra esso è nella forma che prese in quella che ho chiamato la seconda gnoseologia vichiana, nella *Scienza nuova*, che

---

[1] Balmes, op. e luogo cit.

il Balmes non conosceva o trascurava, e sulla quale i miei censori sono trasvolati con una leggerezza, a dir vero, poco invidiabile. Uno di essi asserisce « che il preteso distacco (da me posto) tra la prima e la seconda gnoseologia vichiana non esiste affatto e non risulta in alcun modo ». Come? non risulta in alcun modo, se quelle discipline storiche e quelle scienze dello spirito, che nel *De antiquissima* tenevano l'ultimo posto tra le meramente probabili, nella *Scienza nuova* diventano le piú vere, vere anche in grado piú alto delle stesse matematiche, perché concernono il mondo umano che « è fatto dagli uomini », e se ne ritrova « la guisa dentro le modificazioni della medesima mente umana », e hanno « tanto piú di realtà quanto piú ne hanno gli ordini d'intorno alle faccende degli uomini che non punti, linee, superficie e figure » ? [1]. Nessun distacco, se dallo scetticismo totale dal *De antiquissima* si passa a tal razionalismo da affermare che quelle « pruove sono d'una specie divina », e devono arrecare « un divino piacere, perocché in Dio il conoscer e il fare è una medesima cosa » ? [2].

Vero è che a questo punto mi è stato rimesso sotto gli occhi un notissimo luogo di Galileo (*Dialogo dei massimi sistemi*), assai caro al nostro Spaventa [3], nel quale c'è questo pensiero che l'intelletto umano si distingua dal divino *extensive* ma non *intensive*, e che, quantunque delle proposizioni matematiche l'intelletto divino sappia infinite piú dell'umano perché le sa tutte, « di quelle poche intese dall'intelletto umano... la cognizione agguaglia la divina nella certezza obiettiva, poiché arriva a comprendere la

---

[1] *Scienza nuova seconda*, ed. Nicolini, I, 187-8.

[2] Op. cit., p. 188.

[3] *Scritti filosofici*, ed. Gentile, pp. 383-7, ed *Esperienza e metafisica*, p. 218 e sgg.

necessità sopra la quale non par che possa essere sicurezza maggiore ». Ma Galileo, in ogni caso, non è uno scolastico; e poi quella sua sentenza suonava tanto pericolosa per la ideologia cristiana che egli stesso fu costretto a temperarla, concedendo che se, « quanto alla verità di che ci dánno cognizione le dimostrazioni matematiche, ella è la stessa che conosce la sapienza divina », « il modo col quale Iddio conosce le infinite proposizioni, delle quali noi conosciamo alcune poche, è sommamente piú eccellente del nostro, il quale procede con discorsi e con passaggi di conclusione in conclusione, dove il suo è di un semplice intuito ». E giova anche non dimenticare che quella medesima sentenza è posta tra i capi di accusa del processo contro Galileo [1].

Se la formola della conversione del vero col fatto non si trova nel tomismo, potrebbe trovarsi, almeno nel suo motivo originario scettico e mistico, in altri indirizzi della scolastica e, in genere, della filosofia medievale. Col tomismo non sembra che il Vico avesse familiarità o simpatia; ma dalla sua autobiografia risulta che egli ebbe a studiare il nominalismo e le sommole di Pietro Ispano e di Paolo veneto, quantunque con poco frutto [2], e piú tardi, e con assai maggior frutto, la filosofia scotistica, che gli parve tra le scolastiche la piú vicina alla platonica [3], e della quale si scorgono infatti le tracce in parecchie dottrine del *De antiquissima*, particolarmente intorno agli universali e

---

[1] Gentile, in nota al luogo citato.

[2] *L'autobiografia, il carteggio e le poesie varie*, ed. Croce, pp. 4-5. È affatto arbitraria l'affermazione del Mauthner (*Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, Berlino, 1901, II, 497-8), e malamente si pretende fondata sull'autobiografia vichiana, che il Vico fosse nominalista, e che dal suo nominalismo derivino le grandi scoperte della *Scienza nuova*.

[3] *Autobiografia*, ed. cit., pp. 5-6. Anche Pietro Giannone studiò, circa il 1690, la scolastica scotistica (*Vita scritta da lui medesimo*, ed. Nicolini, pp. 6-7).

alle idee. In questo indirizzo, ossia nella scolastica scotistica, e in quella che strettamente le si congiunge dell'occamismo, tentai qualche ricerca, ma senza ottenere risultati notevoli; e anzi per essa appunto aspettavo qualche aiuto, che mi è mancato, da parte degli studiosi specialisti, i quali hanno preferito esporre qualche loro ricordo superficiale o perdersi in vane chiacchiere. In generale, sembra possa dirsi che nella gnoseologia di Duns Scoto appaia qualche tratto affine a quella del Vico; p. e. nella polemica contro la dottrina tomistica dell'*adœquatio intellectus et rei*, confutata con l'applicazione al conoscere divino, giacché Dio conosce le cose come da lui volute, ed esse sono perché egli vuole che siano, senza essere necessitato dalle cose [1]. Anche per l'Occam i pensieri delle cose non hanno realtà e oggettività (o « soggettività », come si diceva dagli scolastici, con terminologia inversa all'odierna) in Dio, e non sono altro che le cose stesse, conosciute da Dio secondo la loro producibilità, in forza della quale sono pensabili dalla mente divina [2]. Ma per il Vico non si tratta semplicemente della precedenza del fare sul conoscere o del conoscere sul fare, sí della convertibilità o identità del conoscere col fare. — In certi appunti filosofici, testé pubblicati, di Paolo Sarpi [3], che era un nominalista occamista [4], si leggono queste proposizioni, tanto piú osservabili in quanto, rimanendo senza conseguenza nel pensiero del Sarpi e non ricevendo nel séguito svolgimento nessuno, appaiono non trovate da lui, ma ripetute da detti di scuola: « Sappiamo certo e l'essere e la causa di quelle cose di far le quali abbiamo

---

[1] Werner, *Johannes Duns Scotus* (Wien, 1881), p. 76.

[2] Cfr. dello stesso Werner, *Die nachscotistische Scholastik* (Wien, 1883), p. 82.

[3] *Scritti filosofici inediti*, ed. Papini (Lanciano, Carabba, 1910).

[4] Si veda ciò che, a proposito dell'edizione del Papini, osserva il Gentile, nella rivista la *Critica*, VIII, 62-5.

perfetta cognizione; di quelle che conosciamo per isperienza sappiam l'esser, ma non la causa: conghietturandola poi, cerchiamo solamente quella ch'è possibile, ma tra molte cause che troviamo possibili, non possiamo certificarsi qual sia la vera: il che si vede avvenir nelle descrizioni delle teorie celesti, ed averrebbe a chi vedesse di prima faccia un orologio. Tra quelli che conghietturano, il piú vicino a saper il vero si è colui che sa far cose simili, come uno che sappia far macchine, vedendone cert'altra, ma però [1] nemen egli saprà mai certo. Tre dunque sono i modi di sapere: il primo saper fare; il secondo avere sperienza; il terzo conghietturare il possibile ». Questo pensiero, dunque, che le cose le conosce colui che le fa, e che Dio conosce le cose perché le crea, sembra circolasse nelle scuole; e cosí si spiega anche che si ritrovi, come cosa ovvia e per incidente, nel *Quod nihil scitur* (1581) di Francesco Sanchez; dove si dice che non può « *perfecte cognoscere quis quæ non creavit, nec Deus creare potuisset nec creata regere quæ non perfecte præcognovisset* » [2].

Ma nella forma di un'osservazione incidentale o di una proposizione isolata, priva di nessi filosofici, è poi necessario cercarla nei trattati dei filosofi e nelle aule delle scuole, o non apparteneva addirittura al pensiero comune, che tuttogiorno pronunzia che chi ha fatto una cosa la conosce meglio di chi non l'ha fatta? Se alcuno vi badasse, la ritroverebbe assai probabilmente in molte e disparate scritture; e, per mio conto, leggendo giorni addietro il *Chronicon* di Ottone di Frisinga (1111-1157), ve l'ho in-

---

[1] L'ed. Papini ha « po' »; ma nel manoscritto marciano, dal quale la trae e che ho voluto consultare, c'è qui un'abbreviazione che si legge: « però ».

[2] In appendice alle sue *Opera medica* (Tolosæ Tectosagum, 1636), p. 110.

contrata nella introduzione al libro terzo, dove quel cronista (il quale, com'è noto, è sotto il dominio del pensiero agostiniano), arrestato dall'obiezione circa l'imprescrutabilità dei consigli divini nella storia, esce in queste considerazioni: « *Quid ergo faciemus? si comprehendere non possumus, nunquid tacebimus? Et quis obsequentibus respondebit impugnantesque arcebit? Postremo destruere eam quæ in nobis est fidem volentes, ratione ac virtute verborum confutabit. Comprehendere itaque occulta consilia Dei non possumus, et tamen plerumque de his rationem reddere cogimur. Quid? rationem reddemus de his, quæ comprehendere non possumus? Rationes reddere possumus, sed humanas, cum tamen rationes comprehendere non possumus divinas. Sicque fit, ut, cum de theologicis loquimur cognatis de his sermonibus carentes, verbis nostris, qui homines sumus, utamur; tantoque de Deo loquendo humanis verbis utimur confidentius, quo ipsum figmentum nostrum cognoscere non dubitamus. Quis enim melius cognoscit, quam qui creavit?* »[1]. Il ragionamento del vescovo di Frisinga può parere qui alquanto sofistico; ma sta di fatto che esso si richiama alla sentenza: che colui conosce le cose che le fa.

Senonché, piuttosto che da qualche tendenza dello scotismo e da detti vaganti, è probabile che il Vico ricevesse stimolo allo stabilimento del suo criterio dai filosofi della rinascenza, di un'epoca cioè che egli stimava aurea per gli studî della metafisica, e nella quale rifulsero (diceva) « i Marsilî Ficini, i Pici della Mirandola, amendue gli Augustini e Nifo e Steuchio, i Jacopi Mazzoni, gli Alessandri Piccolomini, i Mattei Acquavivi, i Franceschi Patrizi »[2]. Nel Ficino, il cui nome accostava a quelli di Pla-

---

[1] Ottonis episcopi Frisingensis *Opera*, ex recens. R. Wilmans, I, *Chronicon* (Hannoveriæ, 1867), pp. 118-9.

[2] *Autobiografia*, ed. cit., p. 21.

tone e di Plotino [1], e propriamente nella *Theologia platonica*, il Vico poté leggere, splendidamente formolato, il carattere produttivo del sapere divino, e il paragone tra esso e il sapere del geometra. Diversamente dall'arte umana (diceva il Ficino), la natura, che è opera divina, produce le sue cose con vive ragioni dall'intrinseco; e « *non ita materiæ superficiem per manus aliave instrumenta exteriora tangit, ut geometræ anima pulverem, quando figuras describit in terra, sed perinde ut geometrica mens materiam intrinsecus phantasticam fabricat. Sicut enim geometræ mens, dum figurarum rationes secum ipsa volutat, format imaginibus figurarum intrinsecus phantasiam, perque hanc spiritum quoque phantasticum absque labore aliquo vel consilio, ita in naturali arte divina quædam sapientia per rationes intellectuales vim ipsam vivificam et motricem ipsi coniunctam, naturalibus seminibus imbuit* » [2]. Del quale luogo ficiniano il Vico si dové ricordare quando, nell'orazione inaugurale del 1699, confrontava Dio, *naturæ artifex*, con l'animo umano, che *artium fas sit dicere Deus*; come dové ricordarsene nel *De antiquissima*, quando paragonava Dio al geometra [3].

Ma non solo nel Ficino, sí anche in altri filosofi della rinascenza, il Vico poté imbattersi in pensieri di questa sorta; e, tra gli altri, in Girolamo Cardano, che, opponendo (sebbene con diversa conclusione) il sapere divino e l'umano, e restringendo questo alle cose finite (*nam comprehensio proportione quadam fit, infiniti autem ad finitum nulla est proportio*), e negando che l'uomo possa conoscere Dio, per-

---

[1] Op. cit., p. 25.

[2] *Theologia platonica*, IV, 1 (in *Opera*, Basilea, 1561, I, 123). Questo luogo del Ficino è additato e comentato dal Gentile nella sua importante monografia su *La prima fase della filosofia di G. B. Vico*, Napoli, Perrella, 1912 (estr. dagli *Studî in onore di F. Torraca*), p. 8.

[3] Si veda la monografia citata dal Gentile, p. 20.

ché (come poi quasi allo stesso modo doveva dire il Vico) « *si scirem, Deus essem* », postulava « *scientiæ aliæ, aliique modi intelligendi, ab hoc nostro omnino differentes, atque, velut corpus umbra, veriores, solidiores, firmiores, aliaque rursus principia, quæ nos nulla ratione possumus percipere* ». E non solo le postulava, ma tra le scienze umane ne vedeva una che, diversamente dalle scienze naturali, attinge non la superficie delle cose, sibbene quasi le cose stesse: le matematiche: « *Anima humana in corpore posita substantias rerum attingere non potest, sed in illarum superficie vagatur, sensuum auxilio, scrutando mensuras, actiones, similitudines ac doctrinas. Scientia vero mentis, quæ res facit, est quasi ipsa res, veluti etiam in humanis scientia trigoni, quod habeat tres angulos duobus rectis æquales, eadem ferme est ipsi veritati: unde patet naturalem scientiam alterius generis esse a vera scientia in nobis* » [1]. Qui nella definizione del sapere divino e del procedere umano nelle matematiche, differente da quello nelle scienze fisiche, è implicito il principio che la vera conoscenza consista nell'identità del pensiero col suo oggetto.

L'idea dell'opposizione tra matematica e fisica, della sicurezza di quella e dell'insicurezza di questa, se non proprio l'addotto fondamento di questa insicurezza e di quella sicurezza, perdurava tra i filosofi e scienziati napoletani del tempo della giovinezza del Vico; e Tommaso Cornelio, nel suo proginnasma *De ratione philosophandi* (1661), dopo avere passato a rassegna gli errori che nella fisica nascono dagl'inganni dei sensi: « *eiusmodi erroribus* (diceva)

---

[1] Questi luoghi del *Tractatus de arcanis æternitatis*, cap. IV, e del *De subtilitate*, libri XI e XXI, sono riferiti e comentati dal Fiorentino, *Bernardino Telesio ossia studî storici su l'idea della natura nel risorgimento italiano* (Firenze, Le Monnier, 1872), I, 212-13, al quale non isfugge la loro relazione col criterio vichiano.

subiectæ nequaquam sunt mathematicæ contemplationes, utpote quæ versantur in rebus, quarum imagines in animum per sensus minime insinuantur: figuras enim et numeros, quorum proprietates et analogias mathematici scrutantur, mens per se ipsam concipere, sine sensus admniculo, satis commode potest »[1]. Il che merita rilievo, sembrando assai probabile che la riflessione sulle matematiche, e sul contrasto di esse con la fisica, fosse il prossimo stimolo per il Vico a stabilire la sua teoria generale della conoscenza. Infatti, nelle orazioni latine, che sono i piú antichi documenti che ci restino dei suoi studî, sebbene si mostri qua e là l'influsso del Ficino e si insinui anche non poco cartesianismo[2], non domina mai quel criterio generale. Solo nell'ultima di esse, che è del 1707, spunta in qualche modo la distinzione di matematica e di fisica, che è poi chiaramente enunciata l'anno dopo nel *De ratione studiorum* e viene prendendo forma di criterio generale: « *Geometrica demonstramus, quia facimus; si physica demonstrare possemus, faceremus. In uno enim Deo Opt. max. sunt veræ rerum formæ, quibus earumdem est conformata natura* »: teoria che riceve il suo pieno svolgimento nel 1710, nel *De antiquissima*.

Questi sono i probabili precedenti della dottrina vichiana intorno alla conoscenza, o, come si suol dire con impropria metafora, le sue probabili « fonti ». Non mi pare che possano avere avuta efficacia sulla formazione di essa le proposizioni che mi sono state ricordate[3], del Geulinx, che « nessuno possa far ciò che ignora », e del Malebran-

---

[1] Thomæ Cornelii consentini, *Progymnasmata physica* (Neapoli, MDCLXXXVIII), p. 70: cfr. anche p. 64.

[2] Si veda la già ricordata monografia del Gentile.

[3] A. Pastore, recensione della mia monografia sul Vico, in *Giorn. stor. d. lett. ital.*, LVIII: cfr. pp. 400-402.

che, che « Dio solo conosce le sue opere perché preconosce il suo atto » (nelle quali c'è in sostanza la vecchia dottrina tomistica); e assai piú sostenibile sarebbe forse l'accostamento, almeno ideale, con lo Spinoza, ove si pensi all'identità spinoziana tra l'*ordo et connexio idearum* e l'*ordo et connexio rerum*. Ingegnosa, ma non accettabile, mi sembra poi l'osservazione [1]: che « la geometria analitica di Cartesio fu l'introduzione del principio genetico nello studio degli enti geometrici »; onde il principio: *Verum ipsum factum*, « prima di essere enunciato dal Vico, sarebbe stato praticato dal Cartesio », e il Vico nel *De antiquissima* « avrebbe accolto la pratica scientifica di Cartesio, formulata come convertibilità del vero col fatto », elevandola « a criterio di certezza ». Non si tratta qui della pratica, ma appunto della teoria del metodo: in quanto pratica, quel metodo, concepito nella sua universalità, era stato praticato, nonché da Cartesio e nella geometria analitica, da tutti e sempre, a ogni istante e in qualunque pensiero.

Dei precedenti del criterio vichiano saremmo certamente meglio istrutti se avessimo maggiori informazioni sugli studî preparatorî che il Vico condusse pel *De antiquissima*, e, in genere, maggiori documenti letterarî della giovinezza di lui. E forse gli stessi precedenti da me indicati, e che ho detto soltanto probabili, non si sottraggono in qualche misura all'alea dell'accidentalità; cioè può ben accadere che siano rapporti escogitati da me e inesistenti pel Vico, e che altri non accidentali restino ignoti, o vengano quando che sia scoperti da altri ricercatori piú di me fortunati. Ma non è inopportuno ripetere che le ricerche dei « precedenti » non possono mai spiegare il nuovo pensiero che

---

[1] A. A. Zottoli, *G. B. V.*, nella *Cultura* di Roma, XXX (1911), pp. 422-3.

sopra essi è sorto, e molto meno attenuarne il valore. Quelle notizie, se da una parte arricchiscono la cognizione della storia della filosofia, dall'altra, nei rispetti del pensiero determinato che si toglie in esame, non spiegano alcuna efficacia: utili per la biografia del filosofo, inutili per intendere il significato proprio della nuova teoria, il quale deve desumersi essenzialmente dal nuovo problema, che essa si trovava innanzi e mirava a risolvere.

Nella storia della filosofia, la cosa sta, né piú né meno, allo stesso modo che nella storia della letteratura. Ecco, per esempio, l'episodio di Argante e Tancredi, del XIX della *Gerusalemme*: di Argante che, nel fermarsi al posto dove combatterà col suo avversario, si volge « pur sospeso » alla « cittade afflitta », a Gerusalemme in preda all'assalto dei crociati; e che, quando Tancredi rozzamente lo schernisce domandandogli se quell'indugio sia per caso timore:

> Penso (risponde) a la città del regno
> di Giudea antichissima regina,
> che vinta or cade: e indarno esser sostegno
> io procurai de la fatal ruina . . .

Della quale risposta o esclamazione è facile indicare i precedenti: Ettore, che nel separarsi da Andromaca antivede la fatale ruina d'Ilio e di Priamo e di tutto il suo popolo (ἔσσεται ἦμαρ, ecc., *Il.*, VI, 448-9); o Enea, che vede coi suoi occhi quella ruina (*ruit alto e culmine Troia:... si Pergama dextra*, ecc.: *Aen.*, II, 290-2). Eppure la malinconia tragica di quell'Argante è cosa affatto nuova e tassesca.

Ficino e Cardano e Tommaso Cornelio e Scoto e Occam, e quanti altri sono o saranno additati, hanno o avranno anticipato questa o quella parte della formola vichiana; eppure, allorché da quelle loro proposizioni torniamo al *De antiquissima* e alle polemiche che lo seguirono, e vi leggiamo la definizione della scienza, della vera scienza,

come conversione del vero col fatto, essa ci s'impone come cosa del tutto nuova. Gli è che il Vico non aveva di fronte a sé gli oppositori e i problemi che ebbero gli scolastici e i nominalisti e i mistici medievali o i platonici e naturalisti della Rinascenza, ma nientemeno che Cartesio e il *Discours de la méthode*; e il detto che « solo colui conosce le cose che le fa », prende un'importanza e un significato nuovo (ossia il suo proprio significato) da ciò che esso serve a confutare il *cogito* cartesiano e la dottrina della conoscenza immediata. Di un rugginoso ferrovecchio il Vico avrebbe fatto, in ogni caso, un'arma lucida e tagliente. Per tal ragione, altresí, quel detto non è piú qualcosa di accidentale o d'incidentale, ma è l'assunto di una speciale trattazione, il fondamento di una nuova filosofia; e il Vico poteva ben discorrerne come di cosa non attinta ad altri, ma da lui meditata e stabilita. E, quando volle pur ritrovarne qualche modello, foggiò una storia, che è una favoletta o un mito: l'antichissima sapienza italica, che avrebbe avuto a sua guida suprema quel criterio, e ne avrebbe lasciato un vestigio nella lingua latina con la sinonimia di *verum* e *factum*.

La confutazione del criterio cartesiano (la quale al De Sanctis sembrava « completa », « l'ultima parola della critica » [1]) è l'aspetto negativo della gnoseologia vichiana; ma il suo aspetto positivo, che manca nel *De antiquissima*, si svolse, come si è detto, nella *Scienza nuova*, con l'elevare a scienza divina la scienza umana della mente e della storia. E poiché non solo si è voluto da alcuni critici sconoscere il divario, che è evidente, tra queste due fasi del pensiero vichiano, ma anche si è parlato di un passaggio troppo facile dall'una all'altra, sarà bene notare che quel passaggio fu, per il Vico, se non sempre

---

[1] *Storia della letteratura italiana*, ed. Croce, II, 291.

pienamente consapevole, certo lento assai ed aspro. Perché, un tempo, egli dové partecipare del disprezzo cartesiano e malebranchiano verso la storia: nella orazione inaugurale del 1701 faceva eco perfino a un motto cartesiano contro i filologi: « *Gloriaris, Philologe, omnem rem vasariam, vestiariam romanorum nosse, et magis Romæ, quam tuæ urbis regiones, tribus, vias callere. In quo superbis? Nihil aliud scis, quam figulus, coquus, sutor, viator, præco romanus* »[1]. Ma undici anni dopo, nella seconda risposta al *Giornale dei letterati*, lo stesso motto è materia di opposto giudizio, deplorandosi che « si stimino oggi inutili gli studî delle lingue, sull'autorità di Renato che dicea: saper di latino non è saper piú di quello che sapea la fante di Cicerone »[2]. Il Vico era, nel frattempo, giunto alla coscienza della importanza che ritengono le cognizioni « probabili » della storia e della politica. Al suo antico cartesianismo antistorico allude in un passo poco osservato del *De constantia philologiæ*, dove, discorrendo della filologia, dice: « *Ego qui omni vita magis ratione uti quam recordari sum delectatus, quo plura in philologia novi, plura mihi ignorare visus sum. Unde non temere Renatus Carthesius et Malebrancius philosopho alienum esse dicebant in Philologia multum diuque versari* ». Ma soggiunge che poi si avvide che « *Philologiæ studium a duobus præstantissimis philosophis, si communi Christiani nominis, non privatæ philosophorum gloriæ studuissent, ita erat protrudendum ut viderent philosophi an Philologiam ad Philosophiæ principia revocare possent* »[3]. L'elevamento della filologia a filosofia, della scienza del mondo umano a scienza divina: ecco la forma positiva della gnoseologia vichiana, che si

---

[1] *Orazioni latine*, ed. Galasso, p. 28.
[2] *Opp.*, ed. Ferrari, II, 166.
[3] *Opp.*, ed. Ferrari, III, 232.

svolse nella *Scienza nuova*, e alla quale il *De antiquissima* offre solo un piccolo avviamento con la rivendicazione delle conoscenze storiche contro il cartesianismo.

Sicché, dei tre punti nei quali io facevo consistere l'originalità e l'importanza della prima gnoseologia vichiana, due, ossia il criterio del conoscere opposto al criterio cartesiano e la difesa delle conoscenze concrete contro le astratte, sono non solamente lasciati intatti dalla ricerca di fonti che sono venuto finora esponendo, ma ne escono rafforzati.

Rimane il terzo dei punti da me enunciati: la teoria vichiana del carattere arbitrario delle matematiche, intorno alla cui originalità altresí sono sorte contestazioni, che mi sembrano anche meno fondate di quelle che ho finora tolte in esame.

Era stata enunciata, prima del Vico, la dottrina che i fondamenti delle matematiche, l'uno dell'aritmetica o il punto della geometria, siano irreali, *fictiones*? ed enunciato, quel che piú monta, non come un detto gittato lí o una verità solamente intravvista, ma come un concetto pensato con piena coscienza e dal quale si traessero le debite conseguenze circa i limiti delle matematiche e la loro impotenza a fornire la cognizione reale della mente, della natura e della storia?

Attraverso il medioevo fu sempre ripetuta la teoria aristotelica delle matematiche, che le considerava come le piú sicure tra le scienze perché le piú semplici di tutte, astraenti da ogni materia sensibile, ma non già dalla materia intelligibile (ὕλη νοητή), che è nelle cose sensibili non in quanto sensibili (ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχουσα μὴ ᾗ αἰσθητά)[1]. Sull'esempio di Cassiodoro, esse formarono il gruppo della scienza *doctrinalis*, distinta dalla *naturalis* (fisica) e dalla

[1] *Metaphys.*, VI, 1036 *a*.

divina. Aristotelicamente, Alberto Magno definiva le entità matematiche separabili « *in phantasmate* », « *secundum rationem* » e non « *secundum esse* », dalla materia sensibile, alla quale « *per esse sunt coniunctæ* »; e san Tommaso diceva che la matematica, « *etsi sunt non separata ea quæ considerat, tamen considerat ea in quantum sunt separata* »[1]. Di un'arbitrarietà dei loro fondamenti non si ha alcun sospetto. Dante, quando volle indicare quelle cose che « *nostræ potestati minime subiacent, speculari tantummodo possumus, operari autem non* », enumerava: « *mathematica, physica et divina* »[2].

Come presso gli antichi non si era mantenuto sempre costante il pregio assegnato alle matematiche, cosí, e assai piú, nel rinascimento degli studî esse furono variamente esaltate o limitate o depresse. Il Bruno ne satireggiava l'abuso, dicendo che, senza le cognizioni fisiche, « il saper computare e misurare e geometrare e perspettivare non è altro che un passatempo da pazzi ingeniosi », e metteva in guardia contro la confusione tra « segni » matematici e « cause » reali. « Raggio reflesso e diretto, angolo acuto ed ottuso, linea perpendicolare, incidente e piana, arco maggiore e minore, aspetto tale e quale, son circostanze matematiche e non cause naturali. Altro è giocare con la geometria, altro è verificare con la natura. Non son le linee e gli angoli, che fanno scaldar piú o meno il fuoco, ma le vicine e distanti situazioni, lunghe e breve dimore »[3]. Il Campanella negava addirittura, contro Aristotele, la superiorità delle matematiche sulla fisica, la cui pretesa

---

[1] I passi di Cassiodoro, di Alberto e di Tommaso si possono vedere raccolti nel libro del Mariétan, *Problème de la classification des sciences d'Aristote à St. Thomas* (Paris, 1901); cfr. pp. 80, 168-9, 182-3, 185-6.

[2] *De monarchia*, I, c. 3.

[3] *La cena delle ceneri* (1584): in *Opp. italiane*, ed. Gentile, I, 62, 107-8.

purità era per lui debolezza (*debilitas*), la semplicità impotenza a *plura accipere*, l'universalità cosa contraria al carattere della vera scienza che è sempre *de singularibus*, il procedere dimostrativo *per signum* e non *per causas*, e che non sono scienze che si ricerchino per sé stesse, non ritenendo utilità alcuna, *nisi applicentur physicis rebus* [1]. Il Bacone ha anch'esso questo sentimento, che le matematiche per sé prese siano inutili, e utili soltanto come *scientia ausiliaris, appendix magna* delle scienze fisiche [2]. Si sarebbe potuto, da queste e altrettali definizioni e restrizioni, ricavare la conseguenza del carattere affatto strumentale e pratico di quelle discipline; ma tale conseguenza, ch'io sappia, non fu cavata, e il medesimo Bacone le considerava come per sé stesse troppo teoretiche, inutilmente teoretiche. « *Cum enim* (continuava nel luogo citato) *id hominum plane insitum sit* (*plurimo certe cum scientiarum detrimento*) *ut generalium quasi campis liberis, magis quam particularium sylvis et septis delectentur, nil repertum est mathematicis gratius et iucundius quo appetitus iste expatiandi et meditandi expletur* ».

Il « fare » delle matematiche, al quale si accenna nel Ficino, nel Cardano e in altri, stava a significare una produzione mentale del tutto libera da presupposti materiali, ma non perciò meno, anzi piú altamente vera. Era su per giú il medesimo significato, che si ritrova in Cartesio e seguaci. Il Locke affermava la realtà delle verità matematiche, quantunque ammettesse che non vi siano in natura figure che rispondano agli archetipi esistenti nella mente del geometra [3]; e il Leibniz, comentando questo passo, di-

---

[1] *Logicorum libri tres*, l. II, art. 7-10 (nella *Philosophiæ rationalis pars secunda*, Parisiis, 1637, pp. 433-37).

[2] *De dignitate et augmentis scientiarum*, l. III, c. 6.

[3] *Essay on human understanding*, l. IV, c. 4, § 6.

ceva che le idee della giustizia o della temperanza « *ne sont pas de nôtre invention, non plus que celles du cercle et du quarré* » [1]. Tommaso Cornelio, del quale abbiamo riferito le parole circa la contrapposizione di fisica e matematica, teneva anch'egli che le matematiche si reggessero sopra « *quasdam notiones ac intelligentias, quas natura mentibus hominum, tanquam scientiæ fundamenta, inseruit* » [2].

Di un altro « fare », che sembrerebbe avere maggiore affinità col « *fingere* » vichiano si discorre in un luogo, che ebbe non poca efficacia, della *Metafisica* aristotelica. « Si trovano anche (è detto in quel luogo) le figure geometriche con l'attuarle (ἐνεργείᾳ), perché si trovano col dividerle: che se fossero divise, sarebbero evidenti: invece sussistono in potenza. Perché il triangolo è due angoli retti? perché gli angoli intorno a un punto sono eguali a due retti. Se dunque si prolungasse l'angolo di lato, sarebbe subito chiaro a chi guarda. Perché l'angolo nel semicerchio è retto? perché se tre sono eguali, la base due e quella tirata dal mezzo, la cosa è chiara a chi, sapendo ciò, guarda. Onde è evidente che le cose che sono in potenza si trovano col ridurle all'atto, perché l'intelletto è atto e la potenza è dall'atto; e perciò facendo si conosce (διὰ τοῦτο ποιοῦντες γιγνώσκουσιν) » [3]. Ma queste osservazioni

---

[1] *Nouveaux essais*, l. IV, c. 4.

[2] Op. cit., p. 64.

[3] *Metaphys.*, VIII, 1051 *b*. Trascrivo l'intero passo testuale: Εὑρίσκεται δὲ καὶ τὰ διαγράμματα ἐνεργείᾳ· διαιροῦντες γὰρ εὑρίσκουσιν. Εἰ δ' ἦν διῃρημένα, φανερὰ ἂν ἦν· νῦν δ' ἐνυπάρχει δυνάμει. Διὰ τί δυο ὀρθαὶ τὸ τρίγωνον; ὅτι αἱ περὶ μίαν στιγμὴν γωνίαι ἴσαι δύο ὀρθαῖς. Εἰ οὖν ἀνῆκτο ἡ παρὰ τὴν πλευράν, ἰδόντι ἂν ἦν εὐθυς δῆλον. Διὰ τί ἡ ἐν ἡμικυκλίῳ ὀρθὴ καθόλου; διότι ἐαν ἴσαι τρεῖς, ἥ τε βάσις δύο καὶ ἡ ἐκ μέσου ἐπισταθεῖσα ὀρτή, ἰδόντι δῆλον τῷ ἐκεῖνο εἰδότι. Ὥστε

si legano ai chiarimenti che Aristotele porge in quel luogo circa i concetti di potenza e atto, e non contrastano per nulla alla sua teoria dalle matematiche, investiganti la materia intelligibile insidente nella sensibile; e soltanto spiegano la differenza tra verità potenziale e verità attuale. Similmente s'incontra talvolta anche dipoi l'affermazione che le verità matematiche si dimostrano e i problemi si risolvono « facendo »: il Sarpi, nel luogo di sopra citato, scriveva: « Nelle matematiche quegli che compone sa perché fa; e quello che risolve impara, perché cerca come è fatto. Adunque il modo compositivo appartiene alla inventiva, il risolutivo alla discorsiva: il primo è dei problemi, il secondo degli teoremi; questi tutti si dimostran risolvendo, quegli componendo »[1].

Pure è stato di recente affermato che la filosofia vichiana delle matematiche si ritrovi tale e quale in Galileo

---

φανερὸν ὅτι τὰ δυνάμει ὄντα εἰς ἐνέργειαν ἀναγόμενα εὑρίσκεται. Αἴτιον δ' ὅτι νόησις ἡ ἐνέργεια· ὥστ' ἐξ ἐνεργείας ἡ δύναμις· καὶ διὰ τοῦτο ποιοῦντες γιγνώσκουσιν.

[1] *Scritti filosofici*, ed. Papini, p. 7. — In un luogo dell'*Arte di ben pensare* (*Scritti* cit., p. 72) il Sarpi torna sulle matematiche, e, convenendo che esse siano meno dubbie delle altre conoscenze perché piú vi si manifesta « il modo e la proposizione », tuttavia (dice), « facendosi ancor esse nella stessa maniera [delle altre], non sono senza sospetto di non intera verità ». Ma egli qui intende riferirsi, com'è chiaro, all'applicazione delle matematiche, al numerare e misurare le cose fisiche: « Questo solamente è certo: io numero cosí e discorro cosí, come, mangiando mèle, sento un tale effetto, che nomino dolce; ma se questo viene dall'oggetto o dalla disposizione del senso, qui si può commettere errore: e non è scienza dove va [*v'ha*?] numero e misura, perché non è se non sapere che noi misuriamo o numeriamo cosí e che la viti entra [*la vi ti entra*?] o è adoperata tante volte, che a noi par uguale ad una cotal parte, e che ugualità è un nostro concetto con che esprimiamo quello che ci par allora ».

e nella scuola galileiana [1]: cosa stupefacente al semplice annunzio, perché, quantunque il Vico contrapponesse e preferisse il gran pisano a Cartesio per l'uso temperato che quegli faceva delle matematiche nella fisica, è certo che per Galileo, come per Leonardo, le matematiche hanno valore oggettivo, e il libro della natura è scritto in caratteri matematici e in figure geometriche. Comunque, il brano che è stato a questo proposito allegato di Galileo sulla identità intensiva del sapere umano col divino, come si è visto, non fa punto al caso nostro; e un altro, nel quale si afferma che « le esplicazioni dei termini son libere e che è in potestà di ogni artefice il circoscrivere e definire le cose, circa le quali egli si occupa, a modo suo, né in ciò può mai cadere errore o fallacia alcuna », e che perciò si possa chiamare p. e. il timone « sprone » e lo sprone « timone », dice cosa ovvia, la quale non avrebbe meritato neppure di esser detta, se non fosse inserita in una pagina di polemica eloquenza [2]. Nelle polemiche si è costretti spesso a ripetere cose ovvie; e questa mia, pur troppo, ne offre anch'essa esempio!

Piú persuasivo riesce a prima vista un brano delle *Lezioni accademiche* dello scolaro di Galileo, Evangelista Torricelli, dove si discorre della differenza tra definizioni fisiche e definizioni matematiche. Ma l'articolista che vi ha richiamato sopra l'attenzione [3], corre troppo, quando afferma che « non v'ha dubbio che il Vico l'avesse letto », lad-

---

[1] G. Papini, *La novità di Vico*, nella rivista *L'anima* di Firenze, settembre 1911, pp. 264-66: cfr. per altro intorno a questo scritto, *Critica*, X, 56-58.

[2] Il P. lo trae probabilmente dalla piccola antologia galileiana del Favaro (Firenze, Barbèra, 1910), p. 303, dove si rimanda all'ediz. naz. delle *Opere*, IV, 631; e qui si legge nelle *Considerazioni sopra il discorso del Colombo* (1615).

[3] G. Papini, art. cit., pp. 265-6.

dove è fuor di dubbio che il Vico non l'aveva letto, perché le *Lezioni accademiche* del Torricelli furono pubblicate la prima volta, postume, nel 1715 [1], e la teoria del Vico sulle matematiche è esposta nel *De ratione* del 1708 e nel *De antiquissima* del 1710. Per altro, codesto ha importanza secondaria, perché il Vico avrebbe potuto ricevere notizia della dottrina torricelliana per via indiretta, da altri libri, e anche dalla voce di qualche scolaro o amico napoletano del Torricelli; e, in ogni caso, ove codesta teoria, ancorché da lui ignorata, fosse veramente identica alla sua, il rapporto ideale tra le due sarebbe pur sempre di molto interesse. Il male è che il critico ha corso troppo, per quel che mi sembra, anche nel leggere e nell'interpetrare le pagine del Torricelli.

Nel luogo in questione, che è una lezione *Della leggerezza*, letta all'accademia della Crusca, il Torricelli prende a combattere, come fondata su mere apparenze e non confortata da fatti e ragionamenti, la definizione aristotelica del *De cœlo*: « grave è quello la cui naturalezza è di andare al mezzo ». Al qual proposito osserva: « Le definizioni della Fisica differiscono in questo da quelle della Mattematica; perché quelle sono obbligate di adattarsi ed aggiustarsi col loro definito, ma queste, cioè le mattematiche, sono libere e possono formarsi a beneplacito del geometra definitore. La ragione è assai chiara perché le cose definite nella Fisica non nascono insieme colla definizione, ma hanno di già la sussistenza da sé stesse e si ritrovano anteriormente nella natura. Però, se la definizione non

---

[1] *Lezioni accademiche* di Evangelista Torricelli, matematico e filosofo del serenissimo Ferdinando II, Granduca di Toscana, lettore delle matematiche nello studio di Firenze e accademico della Crusca (in Firenze, MDCCXV). Che fossero rimaste fin allora inedite, si ricava dal proemio dell'editore.

s'accomodasse precisamente al suo definito, non sarebbe buona. Ma le cose definite dalla Geometria, cioè dalla scienza dell'astrazione, non hanno altra esistenza nell'universo del mondo, fuor che quella che gli conferisce la definizione nell'universo dell'intelletto. Cosí, quali saranno definite le cose della Mattematica, tali puntualmente nasceranno insieme colla definizione istessa »[1].

Qui parrebbe nettamente affermato il carattere arbitrario della matematica; ma giova sospendere alquanto il giudizio e continuare nella lettura: « Se io dicessi: il cerchio è una figura piana di quattro lati eguali e quattro angoli retti, non sarebbe mica cattiva definizione; ma converrebbe poi in tutto il rimanente del mio libro, quand'io nominassi cerchio, intendere una certa figura, che da altri è stata detta quadrato. Chi dicesse nella Fisica: ' il cavallo è animal ragionevole ', non meriterebb'egli il titolo di cavallo? Vedasi dunque prima diligentissimamente, se il cavallo sia animal ragionevole sí o no, e poi definiscasi conforme egli sarà, acciò la definizione fisica si adatti al suo definito e non abbia da numerarsi tra le difettose ». Ed ecco che quello che sembrava un pensiero profondo diventa una cosa ovvia: è indifferente dare il nome di « sprone » al timone e di « timone » allo sprone, aveva detto Galileo; di « cerchio » al quadrato e di « quadrato » al cerchio, dice a sua volta il Torricelli; quantunque poi a lui non paia cosa indifferente chiamare « essere ragionevole » il cavallo. Ma anche questa riserva non gl'impedisce piú oltre di ammettere in qualche modo l'arbitrio dei nomi nella fisica, osservando: « Mentre dunque non venga dimostrato che sulla terra sia quel principio intrinseco dell'andare all'in giú, io, con buona grazia de' testi, riceverò quella definizione per una semplicissima imposi-

[1] Op. cit., pp. 31-2.

zione di nome; e, mutando il verbo dell' ' essere ' nel verbo ' chiamarsi ', accomoderò la definizione per me medesimo in questo modo: ' grave si chiama quello che discende verso il centro '. Ogni volta poi che e' si dirà: ' la terra è grave ', io lo confesserò ancor io, ma però interpretando sempre che quella parola ' grave ' non voglia significare altro se non descendente nel mezzo piú leggiero »[1]. Sicché mi pare che la netta differenza di fisica e matematica, affermata in principio, si oscuri non poco nel séguito. E come, in verità, il Torricelli poteva mai pensare sul serio che i fondamenti delle matematiche fossero « finzioni », se tra le sue lezioni ne componeva anche una: *In lode delle matematiche*? dove, del tutto galileianamente, diceva che quegli che « con pensieri magnanimi aspirerà alla scienza delle parti integranti e dei membri massimi di questo gran corpo che si chiama Mondo », si accorgerà che, « per leggere il gran Volume dell'Universo, cioè quel libro nei fogli del quale dovrebbe studiarsi la vera filosofia scritta da Dio, sono necessarie le mattematiche... »; e che « l'unico alfabeto e i soli caratteri, con i quali si legge il gran manoscritto della filosofia divina nel libro dell'Universo, non sono altro che quelle misere figure, che si vedono ne' geometrici elementi »[2]. Tutt'al piú, nelle proposizioni citate in principio si può scorgere un incerto e poco fermo presentimento della profonda diversità tra le verità della fisica e quelle che si chiamano le verità delle matematiche.

In conclusione, fino a quando, pel terzo dei tre punti da me affermati, non si scopriranno « fonti » piú chiare di quelle che sono state finora additate, non vedo ragione di cangiare giudizio sull'originalità del concetto vichiano delle matematiche. La quale è altresí comprovata dalle

---

[1] Op. cit., p. 33.
[2] Op. cit., p. 66.

grandi conseguenze che il Vico trasse dalla sua teoria delle matematiche pel metodo della filosofia; giacché, com'è noto, se quel che si toglie materialmente ad altri rimane inerte e sterile, un pensiero originale, invece, è sempre pensiero fattivo e fecondo [1].

1912.

---

[1] Ho prescelto, tra le varie censure mosse al mio libro sul Vico, questa concernente l' « originalità » del Vico, che mi dava occasione a una non inutile ricerca e chiarimento. Ma quel libro è stato fatto segno, generalmente, a due altre censure, che non si prestano al medesimo uso. Si è detto che la mia esposizione della filosofia vichiana ubbidisca alle mie personali convinzioni filosofiche; e qui, prediche e pistolotti sul dovere di spogliarsi dei pregiudizî, ecc., per narrare oggettivamente, ecc., la storia della filosofia. Ma io desidererei che si considerasse che le mie « convinzioni » non possono rivestire, nel mio animo, il carattere di pregiudizî, sí invece di quella liberazione, che si richiede, dai pregiudizî, di quella mente sgombra e pura, necessaria per intendere i fatti storici, e che non è già un'innocenza edenica, come taluni immaginano, ma una faticosa formazione di cultura. Per cogliere il Vico della storia nella sua schietta realtà mi è giocoforza passare attraverso la catarsi dei pregiudizî, rappresentata. per me, dalla filosofia alla quale, secondo le mie forze, sono pervenuto. Le mie idee saranno fallaci; questo è un altro conto: vorrà dire che, provata che sia la fallacia, dovrò meglio sgombrare e purificare la mia mente, mercé idee meno fallaci, ma tali pur sempre che siano idee e diventino convinzioni. In linea d'astratta metodica, non c'è nulla da eccepire nemmeno a chi guardi il Vico con sul naso gli occhiali della scolastica, se, a suo credere, gli rendono piú limpida e acuta la vista: tutt'al piú, si potrà industriarsi a persuaderlo che si trovano in commercio lenti migliori delle sue. Ma si ha poi bene il diritto di sorridere dello stesso scolastico, quando si faccia ad ammonire che « nello studio di un filosofo, nella indagine e nella ricostruzione del suo pensiero, bisogna assolutamente portare uno spirito sgombro di preconcetti e ribelle a pregiudiziali »; e, cioè, quando tenta di far passare le opinioni scolastiche e le credenze religiose sotto la bandiera della oggettività, ingenuità e spregiudicatezza mentale. « A scrivere la storia della filosofia (ho letto anche codesto) i filosofi, poiché hanno

le loro particolari idee, non sono adatti ». E chi vi sarà adatto? i non filosofi? E non insegna proprio il Vico che, ove colui che fa le cose (il filosofo che fa la filosofia), egli stesso le narri, ivi non può essere piú certa la storia?

L'altra censura si volge alla interpetrazione idealistica che io ho data di alcune dottrine del Vico, sostenendosi contro di me che il Vico fu cattolico, e da ciò argomentandosi che non poté pensare i concetti che io ritrovo nelle sue parole. Ma che il Vico facesse professione del piú ortodosso cattolicismo e che al cattolicismo si tenesse avvinghiato con tutta la forza e l'ansia dell'anima sua, ho detto io stesso, cento volte; e l'ho perfino difeso, per questa parte, dalle accuse o lodi, che altri gli aveva rivolto, di furberia o di prudenza nei riguardi della Chiesa. Senonché, c'è proprio da stupire, come di cosa inaudita, che si scoprano idee non ortodosse in uno scrittore ortodosso? non se ne sono trovate nei padri della Chiesa e negli scolastici, nei mistici e nei teologi medievali e moderni? Per prendere, fra i tanti che qui si accalcano, un esempio per duplice ragione non sospetto, cattolico era Niccolò da Cusa e anzi cardinale di Santa Chiesa, e in sua vita assai caro a tre pontefici; eppure il cattolico storico della scolastica, De Wulf, scrive di lui: « *Le cardinal catholique est-il donc panthéiste?... Il s'en defend vivement dans son* Apologia doctæ ignorantiæ; . . . *mais on peut dire de lui comme d'Eckehart: il fait fléchir la logique au profit de son orthodoxie et retient de force les consequénces de ses premisses* » (*Hist. d. la philos. médievale*, p. 389). Perché quel che accadde al cardinal Cusano, o al francescano maestro Eckehart, non poté accadere al cattolico Vico? Perché quell'ottimo metodo di critica, onde si distingue tra intenzione e fatto, tra volontà e logica, lecito allo storico cattolico signor De Wulf, non dovrebbe esser lecito a me?

Ma basti di ciò.

III

Il Vico e la critica omerica

Il Vico intitola il libro terzo della *Scienza nuova*: *Della discoverta del vero Omero*, cioè di Omero in quanto non è un individuo, ma il popolo greco poetante. Ed è accaduto che l'attenzione dei piú si sia fermata esclusivamente sull'ipotesi della molteplicità di autori e dell'origine graduale dei poemi omerici; e, secondo le varie opinioni che si son accolte sul proposito, il Vico ora è stato vantato inventore della scientifica « teoria omerica », ora censurato come seminatore di scandali e di scismi, promotore di un'eresia: e la ricerca erudita si è affaccendata nell'annoverare coloro che in tutto o in parte lo avevano preceduto in quella teoria o eresia. Che l'argomento non sia da considerare semplicemente cosí, e che l'ipotesi anzidetta formi solo un aspetto particolare e secondario del rinnovamento, compiuto dal Vico, della critica omerica, fu da me già avvertito [1], e sarà ora il caso d'insistervi sulla scorta delle copiose notizie che il Finsler ha testé raccolto in un suo libro intorno alla fortuna di Omero in Italia, Francia, Inghilterra e Germania, dalla rinascenza alla fine del secolo decimottavo [2].

---

[1] *La filosofia di G. B. Vico*, p. 192.

[2] Georg Finsler, *Homer in der Neuzeit von Dante bis Gœthe* (Leipzig u. Berlin, Teubner, 1912). Il Finsler giudica severamente l'atteg-

Dalle quali, anzitutto, viene confermato, e meglio lumeggiato in molti particolari, il giudizio restrittivo che la critica della rinascenza italiana e del classicismo francese manifestava intorno a Omero, nel paragone istituito tra lui e Virgilio. Già il Petrarca era messo in impaccio dai luoghi di Macrobio, dai quali appariva che c'era stato, nell'antichità, chi teneva il greco di gran lunga superiore al poeta romano. Ma la superiorità di Virgilio, implicita nel culto che per lui ebbero i critici del Quattrocento e piú o meno esplicita nei giudizî di Vittorino da Feltre, del Poliziano e di altri, era nettamente formolata nel 1527 dal Vida, nella sua *Poetica*, nella quale, se ad Omero si concedeva il merito della invenzione, a Virgilio si serbava quello assai maggiore del perfezionamento: Virgilio è piú decoroso, piú degno, piú serio, e piú obbediente alla legge del verisimile: maestro di quel che convenga fare e di quel che sia da fuggire. A Omero si rimproveravano le ritardazioni, le digressioni, i paragoni evidenti bensí, ma con cose triviali, come del guerriero con l'asino. Il Giraldi Cinzio non dubitava di affrontare il giudizio di Macrobio e contestarne l'autorità: se Omero era dai greci chiamato « divino », ciò accadeva perché essi non avevano di meglio, come Ennio sembrava grande ai romani, prima di Virgilio; i costumi rozzi dei suoi eroi non sono imitabili; disgustevoli le risse, da lui narrate, tra uomini e dèi. Le stesse cose, e peggio ancora, rimproverava Giulio Cesare Scaligero: le grossolanità attribuite agli dèi, la scandalosa storia di Venere e Marte, i mortali che feriscono esseri divini, i lunghi discorsi tra le battaglie, le incongruenze, le inverisimiglianze, gli epiteti puerili e sconvenienti, l'assurda descrizione dello scudo di Achille. Anche per lo Scaligero,

---

giamento del Wolf verso i proprî predecessori: si veda p. 210, e cfr. 111-115.

Omero aveva bensí ritrovato, ma Virgilio perfezionato la poesia, e migliorato il suo modello tutte le volte che prese ad imitarlo: Enea riunisce la prudenza civile dell'*Odissea* e la valentia guerresca dell'*Iliade*, aggiuntavi la « pietà »: a paragone del greco, il poeta romano ha l'aria di una nobile dama, messa accanto a una goffa femmina plebea.

Qualche lampo di piú profondo pensiero balena nel Castelvetro, il quale distingue la narrazione poetica in « universaleggiata » e « particolareggiata »; la prima generica, la seconda individuale, paragonabile la prima alle pitture piccole e sfumate, i cui difetti si sottraggono all'occhio, e la seconda alle grandi e precise, che accusano chiaramente ogni loro tratto e ogni difetto. Di questa seconda maniera è l'arte di Omero, che, come Michelangelo, dipingeva figure colossali; Virgilio si attiene alla prima e piú facile [1]. Anche Torquato Tasso fu grande ammiratore di Omero, e ne lodò i caratteri secondo natura e ne scusò i « costumi », ora non piú imitabili per la varietà dei tempi; e quella poesia sembrava a lui immortale, perché, come aveva detto l'arcivescovo Basilio di Cesarea, altro non era che encomio della virtú. Al che rispondeva Francesco Pa-

---

[1] « E l'essempio dell'universaleggiata si può vedere nell'*Eneide* di Virgilio, sí come della particolareggiata nell'*Iliade* e nell'*Odissea* d'Omero..... Et si può assomigliare la universaleggiata alle pitture piccole e confuse, nelle quali non si comprendono agevolmente i vizî e peccati dell'arte della pittura, e la particolareggiata si può assomigliare alle pitture grandi e maggiori del naturale e distinte, nelle quali si scopre ogni minimo difetto dell'arte. Laonde i rei dipintori, che riconoscono la loro poca sufficienza, non s'inducono a dipingere se non figure picciole e confuse e spesse, ma i valenti dipintori e confidantisi della 'ndustria sua, per dimonstrare quanto vagliono, dipingono le figure grandi e trapassanti la communale statura, sí come ha fatto Michelangelo Bonarrotti, sapendo quanto chiaramente vi si discerna ogni minimo mancamento »: *Poetica d'Aristotele vulgarizzata et esposta* (Basilea, 1576), p. 56.

trizzi, negando valore al giudizio dell'arcivescovo Basilio in fatto di poesia, e moralità alla poesia omerica, cosí poco adatta a istruire genti barbare, alle quali porgeva troppi esempî di vizî. Generalmente, pei critici di quel tempo, Virgilio era superiore a Omero, ma allo stesso Virgilio i moderni italiani, ora l'Ariosto ora il Tasso, secondo i partiti della gran contesa.

La disistima per Omero crebbe nel secolo decimosettimo: Paolo Beni, nel 1607, definiva Tasso oro, Virgilio argento, Omero rame, e censurava la sovrabbondanza fastidiosa nell'*Iliade* e nell'*Odissea*, la mancanza di unità in quella, la duplice azione in questa; Alessandro Tassoni raccoglieva tutte le sparse censure precedenti, adoperandole per la sua tesi della superiorità dei moderni sugli antichi; Udeno Nisieli (Benedetto Fioretti) proclamava l'*Iliade* il modello di tutti i vizî poetici, in contrasto con ogni arte, e Omero l'uccisore del decoro, il corruttore dei costumi, il noioso chiacchieratore, pieno di stravaganze e di assurdità. Né in Francia gli toccò sorte migliore; il Rapin (1668) e il Desmarets (1670) si appropriarono le censure dei critici italiani: tra i difensori, il Racine, nelle sue *Remarques sur l'Odyssée* (scritte nel 1662, ma pubblicate nel 1825), tra molte fini osservazioni, s'industriava di giustificare le *bassesses* di Omero con l'indole della lingua greca, che rende grazioso ciò che in francese sarebbe insopportabile; il Le Bossu, nel suo *Traité sur le poème épique*, applicando le proprie teorie letterarie, faceva di Omero un Esopo, che scrive favole non di animali ma di uomini, e nell'*Iliade* istruisce i principi sugli effetti delle discordie tra loro e li esorta all'unione, e nell'*Odissea* li ammonisce a non allontanarsi per lungo tempo dai loro Stati; e via dicendo. Difensori e avversarî, press'a poco, si equivalevano, come si vede nelle due dispute letterarie, la *Querelle des anciens et des modernes*, promossa dal Perrault, e quella piú strettamente

combattuta intorno a Omero, di cui fu protagonista la signora Dacier. In queste dispute i difensori sovente si appigliavano ai fini didascalici o addirittura alle interpetrazioni allegoriche; ovvero procuravano di scusare caso per caso i vizî di composizione, di costume e di stile, additati in Omero; o adducevano, come escusante generale, la rozzezza dei tempi. Ma essi stessi non erano, nel fondo del loro pensiero, troppo discosti dagli avversarî, i quali anch'essi ampiamente riconoscevano (Perrault, Saint-Évremond, ecc.) l'ingegno di quel poeta, soggiungendo soltanto che avrebbe fatto cose maravigliose, — se fosse vissuto nei tempi moderni, nella Francia di Luigi decimoquarto, e avesse avuto a sua disposizione le tante « regole », che si erano ormai escogitate e formolate a beneficio dei compositori di poesie! Si respira, per un istante, quando un ribelle, non profondo di pensiero ma fornito di buon senso e di buon gusto, come il Du Bos (1719), tenta di mandare all'aria questa ideologia, asserendo che, in cose di poesia, non vale la *raison*, ma il sentimento e il piacere, non la regolarità ma la bellezza.

Il giudizio reprobativo o restrittivo su Omero non era un fatto isolato, ma si connetteva con la mancanza di sentimento per l'alta poesia e, soprattutto, con la mancanza di una dottrina vera dell'arte: del che si è accorto il Finsler, il quale ne è stato insensibilmente condotto ad ampliare qua e là la sua rassegna delle opinioni intorno a Omero, atteggiandola a storia delle teorie della Poetica. E, certo, se fosse prevalso e si fosse intensificato il principio enunciato da Giordano Bruno (e che anche il Finsler ricorda): che la poesia non nasca per opera di regole, ma che le regole derivino da essa, e che i poeti si debbano giudicare non con le regole ma col cantare i loro versi, — se si fossero scacciati dal Parnaso i « regolisti di poesia » per lasciare libero campo al gusto e alla filosofia, — si sa-

rebbe tolto un grande ostacolo alla comprensione di Omero. Ma i preconcetti premevano anche sopra gl'ingegni migliori, sui meglio disposti per gusto naturale, come si può vedere, in Inghilterra, nel Dryden che, dopo avere, nell'*Essay on dramatic Poesy*, paragonato Omero a Shakespeare, « il genio maggiore », e Virgilio a Ben Jonson, « il poeta piú corretto », e soggiunto che « ammirava » Ben Jonson, ma « amava » Shakespeare, — torna, a distanza di qualche decennio, a biasimare i vizî di Omero e a ricollocare sopra lui Virgilio. Anche il nostro Gravina mostra viva intelligenza per la naturalezza, forza e verità dei caratteri omerici; e insieme non sa distrigarsi dalle interpetrazioni didascaliche e allegoriche.

Tutto ciò bisogna tenere presente per intendere il gran passo che la critica omerica — la vera critica, quella storico-estetica — fa col Vico; pel quale Omero è il poeta spontaneo e possente, Virgilio quello dotto e di cultura; gli eroi passionali omerici sono veri eroi, quelli virgiliani e virtuosi appartengono all'eroismo galante dei tempi tardi; la voluta rozzezza di Omero è energia fantastica; i suoi caratteri misti di grandi vizî e virtú, eterni esemplari di poesia; le sue comparazioni incomparabili, le sentenze individuate, le metafore tutto evidenza e splendore; egli non è l'incerto e vagante iniziatore della poesia, ma il padre e insieme il principe di tutti i sublimi poeti: anteriore a tutte le regole, e non raggiungibile nei secoli per forza di quante regole e arti poetiche si vennero mai escogitando dopo di lui. E questa totale conversione di giudizio (che si può simboleggiare nella superiorità riconosciutagli su Virgilio) si fonda, per l'appunto, sopra una nuova teoria della poesia: sulla Logica poetica o Estetica che risolve in sé l'antiquata teoria dei generi e della rettorica.

A un parto con questa nuova valutazione di Omero nasce una nuova concezione del rapporto tra la poesia ome-

rica e la storia greca, o, come allora si diceva, del costume poetico di Omero. Non c'era piú bisogno di scusare questo « costume » come errore dei tempi, ossia come una bruttura introdottasi nell'arte di Omero, a dispetto del personale genio poetico di lui; tale scusa era stata suggerita dall'incapacità di giudicare storicamente la poesia, ossia di levarsi dai punti di vista della propria individualità e del proprio tempo (p. e., da quelli di cortigiano alla corte degli Estensi o alla corte dei Borboni) per trasportarsi in altri ambienti storici e cogliere una determinata poesia, direttamente, nel suo essere genuino. Ma, nel Vico, a determinati costumi corrisponde una determinata poesia, che è bella perché è evidenza di fantasia; e anzi il costume omerico, cosí sfrenato, cosí indomito dall'intelletto, favoriva, secondo lui, una manifestazione poetica, che, in tempi di riflessione e di passioni frenate, sarebbe stato vano sperare.

E poiché la materia dei poemi omerici era non una personale invenzione del poeta Omero, ma qualcosa di necessario, e cioè la storia antichissima di Grecia, non solo nel nuovo concetto del Vico quei poemi vengono poeticamente giustificati, ma essi si configurano come documento storico di prim'ordine, come due grandi tesori del diritto naturale delle genti greche. Il loro valore storico si amplia in proporzione di quello poetico: la negazione della « sapienza riposta » del loro autore, come ne sottrae la poesia alla fredda ermeneutica allegorica, cosí la rende testimonianza diretta e palpitante della vita greca. La quale il Vico cessava dal considerare in falsa relazione con la storia ebraica, come riflesso o corruttela della storia sacra, al modo che nel Seicento avevano tenuto il Vossio, lo Stillingfleet, il Thomasin e i varî compositori di Omeri « ebrei » o « ebraizzanti »; e si poneva a studiare in sé medesima, come svolgimento naturale, in conformità delle leggi universali dello spirito.

Si possono certamente rintracciare nel Vico i pensieri dei suoi predecessori; ma per la ragione che egli stesso adduce quando, nel definire il falso e il vero, osserva che non vi sono « idee false », essendo il falso nient'altro che sconcia combinazione d'idee, e perciò fornito sempre di un motivo di verità. Egli accetta dagli avversarî di Omero la negazione del procedere allegorico e dell'alta sapienza di questo poeta; accetta tutti i giudizî che essi davano intorno agli dèi e agli eroi di Omero, alla loro rozzezza, violenza, indecenza, puerilità, alle favolette da donnicciuole nelle quali Omero si compiace, ai paragoni feroci e triviali; giustifica tutte le ripugnanze, che la civile natura dei moderni provava innanzi a quei costumi e a quelle scene; ma per trarne la conseguenza che, se Omero non ebbe la sapienza riposta o ragionata, ebbe quella poetica o fantastica, e che tutte le sconcezze e sconvenevolezze, notate dai critici, guardate che siano dal giusto punto di vista della Scienza nuova, diventano acconcezze e convenevolezze. Accetta dai rari partigiani di Omero la lode della poesia omerica; ma li toglie dall'imbarazzo di difendere una causa buona con argomenti cattivi, una verità con sofismi, mettendo la legittima lode e ammirazione sulla via regia della vera idea della poesia. I paragoni accennati dal Castelvetro di Omero con Michelangelo, o dal Dryden, di Omero con Shakespeare, ricevono implicitamente il loro significato profondo, e sono assicurati contro i vacillamenti dell'intelletto. Le indagini sulla materia storica dei poemi omerici, tentate dai comparatisti sul fondamento della storia sacra, sono ripigliate, ma poste sul fondamento della storia umana. Come in ogni teoria nuova, che abbia valore scientifico, il vecchio, cioè il precedente lavoro di pensiero, riappare nella teoria del Vico, ma collocato in nuove relazioni e trasfigurato.

Dove veramente il Vico ebbe qualche ben definito pre-

cursore, non fu nella comprensione della poesia omerica, sí invece per l'appunto nella ipotesi circa l'origine collettiva di quei poemi e la non esistenza di un individuo Omero. Le oscurità sulla personalità storica di Omero erano apparse già fin dal Cinquecento, nella *Historia poëtarum* (1545) di Lilio Giraldo, e qua e là, tra il Cinque e il Seicento, si ritrova il ricordo della favola di Pisistrato, che avrebbe curato di riunire i canti dei rapsodi: il Perizoniò, richiamandosi a un noto luogo di Giuseppe ebreo, notava che quei canti dovettero prima essere tramandati a memoria, poi scritti, e in ultimo raccolti. Ma, pur variamente congetturando circa le sorti dell'opera di Omero, non si dubitava dell'esistenza di quest'uomo poeta. E suonò strana la parola del Perrault, nel *Parallèle des anciens et des modernes* (1688): che molti valenti critici non credevano all'esistenza di un individuo storico, chiamato Omero, e stimavano l'*Iliade* e l'*Odissea* un ammasso di piccole poesie composte da diversi autori sulla guerra di Troia, e scelte e riunite dipoi nel modo che ora le possediamo, e interpetravano le gare delle città per la patria di Omero come indizio della molteplicità degli autori, e il nome « Omero » come significante il cieco, ossia i ciechi che andavano cantando quelle poesie. Il Perrault si riferiva con quell'allusione a un trattatello, composto nel 1664 dall'abate D'Aubignac col titolo *Conjectures académiques ou Dissertation sur l'Ilïade*; il quale, dopo essere rimasto per oltre un mezzo secolo nella penombra delle opere inedite, letto da pochi e ora lodato come lavoro importante ora screditato come una stravaganza o un balbettio senile del D'Aubignac, venne finalmente stampato nel 1715, e neppure incontrò fortuna: noto bensí tra i critici tedeschi della seconda metà del Settecento, fu poi soffocato dalla vanità del Wolf, ed è diventato ormai rarissimo, tanto che il Finsler opportunamente ne invoca una ristampa. Il D'Aubignac (dice il

Finsler) è « il padre della moderna critica omerica » (p. 210), cioè della « teoria omerica ».

Conobbe il Vico che, quasi contemporaneamente alla messa in istampa dell'inedito trattatello, prendeva a meditare su Omero, e pochi anni dopo giungeva alle medesime conclusioni del D'Aubignac, l'opera di costui? Il Finsler, che ha esattamente comparato i due, nega (p. 110), notando che per il Vico il nome « Omero » non significa il « cieco », ma il « compositore »; che egli, diversamente dal D'Aubignac, tace della parte che nella formazione dei poemi avrebbe avuta Licurgo; che si occupa, non già della composizione dei singoli pezzi, ma dello svolgimento storico dell'insieme; e, infine, che egli considera le figure di Achille e di Ulisse come centri ideali, laddove il D'Aubignac non pone eroi principali, almeno per l'*Iliade*. Ma, veramente, la prova che il Vico non conoscesse il D'Aubignac non è tanto, a mio vedere, in queste differenze di particolari, e non è solo nel fatto che il Vico non era il Wolf e non gli piaceva confiscare i meriti dei suoi predecessori, anzi si gloriava delle concordanze del pensiero suo con quello altrui; sí bene, e soprattutto, nel modo in cui l'ipotesi circa la persona di Omero e la composizione dei poemi è presentata nella seconda *Scienza nuova* (1730). Perché il Vico né nelle *Notæ* al *De uno universi iuris* ecc. (1722), dove per la prima volta prende a considerare di proposito Omero, né nella prima *Scienza nuova* (1725), dove prosegue le sue indagini (pur essendo pervenuto alla rivendicazione di quell'autore come poeta principe, e pur avendo svelato i tesori storici che si contengono nella sua opera), aveva ancora pensato a negare la personalità di Omero e ad affermare la genesi pluralistica dei poemi. Queste conclusioni gli s'imposero solo nella elaborazione della seconda *Scienza nuova*, tra il 1725 e il 1730; e il trapasso dai primi pensieri preparatorî agli

ultimi conclusivi è candidamente e vivacemente rappresentato in una sorta di parabasi, che è a mezzo del libro terzo: « Or tutte queste cose e ragionate da noi e narrate da altri d'intorno ad Omero e i di lui poemi, senza punto averloci noi eletto o proposto, tanto che nemmeno avevamo sopra ciò riflettuto — quando né con tal metodo, col quale or questa Scienza si è ragionata, acutissimi ingegni d'uomini eccellenti in dottrina ed erudizione, con leggere la *Scienza nuova* la prima volta stampata, sospettarono che Omero finor creduto non fusse vero, — tutte queste cose, dico, or ci trascinano ad affermare che tale sia addivenuto di Omero appunto quale della guerra troiana: che quantunque ella dia una famosa epoca de' tempi alla storia, pur i critici piú avveduti giudicano che quella non mai siesi fatta nel mondo. E certamente se come della guerra troiana cosí di Omero non fussero certi grandi vestigi rimasti quanti sono i di lui poemi, a tante difficultà si direbbe che Omero fusse stato un poeta d'idea, il quale non fu particolar uomo in natura. Ma tali e tante difficultà, e insiememente i poemi di lui pervenutici, sembrano farci cotal forza d'affermarlo per la metà: che quest'Omero sia egli stato un'Idea o vero un Carattere eroico d'uomini greci, in quanto essi narravano cantando le loro storie »[1].

Ma ciò che merita maggiore considerazione è il mezzo onde il Vico si valse per quella risoluzione di Omero in un carattere eroico: che è la sua teoria filosofica dell'universale fantastico, cioè l'indagine da lui condotta sul modo onde si svolge il pensiero umano e procede la storia della civiltà, dalla fantasia all'intelletto, dal mito alla

---

[1] *Opp.*, ed. Ferrari, V, 450-1 (secondo l'ediz. del 1744: quella del 1730 ha insignificanti varietà di forma).

scienza. La teoria omerica è un caso particolare e un esempio di un procedimento generale dello spirito: procedimento del quale manca affatto la teoria, e quasi affatto la coscienza, nei critici precedenti, tutti ignari della natura del mito e della sua necessità. E, per effetto di questa teoria, il Vico non nega addirittura l'esistenza di un individuo particolare Omero, ma la nega (com'egli dice) « per metà », e cioè, se anche quell'individuo fosse esistito, l'Omero, al quale si riferiscono le tradizioni e di cui ci avanza l'opera, sarebbe pur sempre piú ampio di quell'individuo: il mito o l'idea di un popolo.

In virtú di codesta origine filosofica ed esemplificativa della ipotesi vichiana, accade che, laddove le altre « teorie omeriche » hanno una portata circoscritta quasi soltanto al loro oggetto, che è Omero, la teoria del Vico oltrepassi il suo oggetto. E accade altresí che, laddove le altre suscitino la ripugnanza o il fastidio degli spiriti artistici e filosofici, questa del Vico serbi un fascino particolare, filosofico e poetico insieme. Diciamo la verità: la « teoria omerica », sorta nel cervello di un abate francese del tempo di Luigi decimoquarto, promossa dai critici intellettualistici del secolo seguente, portata al suo piú alto punto da un dottissimo filologo che era per altro mero filologo, sarà stata bene (come taluno ha detto) la « grande palestra della filologia del secolo decimonono », o, come si potrebbe anche dire da altri meno entusiasti, l'*experimentum in corpore nobili* dei metodi puramente filologici; ma essa ha un vizio iniziale e organico nella poca consapevolezza di quel che sia la poesia e del rapporto della poesia con la personalità empirica degli autori: donde la sua scarsa fecondità. Il Wolf si trovò innanzi subito l'opposizione dei poeti e critici piú alti della Germania del suo tempo, i Goethe e gli Herder; e in Italia sorrideva di lui il vecchio ed esperto poeta e critico Cesarotti, che si ricordava di

avere già confutato il Wolf quando portava il nome di abate D'Aubignac; e ancora dura questo dissidio, sotto varie forme, ai tempi nostri, e recentemente, presso di noi, prese forma in un libro di ribellione del filologo Fraccaroli contro i filologi. Come mai (per dir la cosa con semplici parole e nella veste del buon senso) si può stabilire con sicurezza, in fatto di poesia, se un'opera derivi da uno o piú autori, quando manchino i documenti estrinseci e biografici? Un autore solo può farsi due o piú in una stessa opera, e introdurvi contradizioni e incoerenze e lasciarvi tracce di materiale non elaborato; e, d'altro canto, due o piú spiriti possono unificarsi nella collaborazione o sottomettersi all'egemonia di uno spirito che accolga e armonizzi e unifichi le loro opere, e dia ad esse quell'accento ultimo che i collaboratori separatamente non erano valsi a raggiungere. I filologi, che trattano di poesia con mera cultura filologica, sono a ragione derisi come veri e proprî *asini in Parnasso*; e ai professori, che trasportano la propria angusta psicologia a quella degli spiriti creatori, si deve ricordare il vecchio detto: *Sorbonæ nullum ius in Parnasso*. Si potranno bene (ed è utile e necessario per le ricerche storiche) distinguere i varî strati e la diversa provenienza dei materiali onde si compone un'opera; senonché, con ciò, non si conclude nulla circa l'unicità o pluralità dei poeti, che le diedero forma.

Ma il Vico è ben piú che il padre della « teoria omerica »: è il primo grande critico di Omero, ed iniziatore degli studî moderni sulle civiltà primitive e sui miti. Che egli non sappia dirci in particolare come si formassero i poemi omerici, e che neghi solo « per metà » l'esistenza di un Omero, non è tanto una lacuna del suo pensiero quanto un inconsapevole avvertimento a contentarsi di aver visto apparire, come in ombra, dietro l'astratto individuo Omero degli intellettualisti, l'Omero rappresen-

tante di un intero popolo, epitomatore di una lunga serie di civiltà; dietro l'opera del genio maggiore, quella dei genî minori, collaboratori o preparatori; dietro l'Omero del mito o della leggenda, l'Omero della storia.

1912.

IV

La dottrina del riso e dell'ironia in Giambattista Vico

La dottrina vichiana sul riso è rimasta affatto sconosciuta, perché si trova come celata in una digressione dell'opuscolo polemico, di contenuto quasi del tutto personale, che il Vico scagliò nel 1729 contro l'autore del giudizio intorno alla *Scienza nuova*, inserito negli *Acta lipsiensia* [1]. Rispondendo, in quell'opuscolo, all'accusa del recensore che la *Scienza nuova* « *ingenio magis indulget quam veritati* » [2], egli, dopo avere spiegato al suo avversario che cosa sia l'ingegno, cioè il padre delle invenzioni in tutte le scienze ed arti e perciò non mai in contrasto con la verità, passa a distinguere, dai detti acuti, che sono opera dell'ingegno, quelli arguti, e li definisce nel modo seguente:

I detti arguti sono foggiati da fantasia debole e di poca ampiezza, la quale o raccoglie i nudi nomi delle cose, o ne unisce le sole superficie (e queste neppur tutte), o presenta alcune cose,

---

[1] Sul bottello: *Vici vindiciæ*; e sul frontespizio: *I. Baptistæ Vici Notæ in Acta eruditorum lipsiensia mensis augusti a. MDCCXXVII ubi inter nova literaria unum extat de eius libro cui titulus* ecc. (Napoli, MDCCXXIX, *typis Felicis Mosca*). L'opuscolo è ristampato nelle raccolte delle opere complete; nella seconda del Ferrari al vol. IV, pp. 301-311.

[2] « *De humano ingenio, acute arguteque dictis et de risu e re nata digressio* ». A pp. 18-36 dell'ediz. orig., pp. 309-312 di quella ferrariana.

ora assurde ora inadatte, alla mente che non se le aspetta, e che, aspettando invece il conveniente e l'adatto, viene delusa e frustrata nella sua aspettazione: onde le fibrille del cerebro, intente all'obbietto adatto e conveniente e turbate dall'altro che non aspettavano, tumultuano, e, cosí turbando, propagano dal tronco in tutti i rami dei nervi il loro trepido moto, il quale scuote tutto il corpo e disturba l'uomo dal suo stato normale [1].

A questa teoria bisogna rivendicare un posto cospicuo nella storia delle dottrine sul riso; sia perché è la seconda in ordine storico che rappresenti un serio tentativo scientifico dopo quello dell'Hobbes; sia perché si vale di un principio affatto diverso dall'hobbesiano; e sia, infine, quale precorrimento della spiegazione psicologica proposta dal Kant nella *Critica del giudizio*. Se, infatti, l'Hobbes ripone la cagione del riso nel sentimento di superiorità innanzi a una stortura altrui [2], il Vico la ripone invece nell'aspettazione delusa, che produce una scarica dell'energia rimasta senza adoperamento, ossia nel « rilasciarsi di una tensione », come doveva dire poi il Kant.

Certamente, di siffatta teoria si ritrova nell'antichità qualche traccia: Cicerone il quale pure professava di non sapere « *quid sit ipse risus* », osservava per incidente che « *natura nos noster delectat error, ex quo, quom quasi decepti sumus expectatione, ridemus* » [3]. E un retore del

---

[1] « *Contra arguta dicta finguntur ab infirma brevique phantasia, quæ aut nuda nomina rerum confert aut solas rerum superficies, neque totas componit, aut aliqua sive absurda sive inepta menti nec opinanti obiicit, quæ expectans conveniens et aptum sua expectatione deluditur et frustratur: unde cerebri fibrillæ, ad aptum et conveniens obiectum intentæ et ab alio non expectato turbatæ, tumultuantur, atque ita turbantes trepidum motum suum per ipsorum truncum in omnes nervorum ramos dispergunt; qui motus totum corpus concutit hominemque de suo recto statu deturbat* ».

[2] Si veda, tra i varî luoghi, *Leviathan*, I (*De homine*), cap. VI.

[3] *De oratore*, l. II, § 64.

Seicento, che già altra volta ho avuto occasione di ricordare a proposito del Vico, Emanuele Tesauro, aggiungeva alle specie ammesse di metafora quella « di decettione o sia innaspettato », non conosciuta (egli diceva) da' rettorici, consistente in « un inganno con cui facendo credere all'uditore che tu vogli dire una cosa, finisci con un'altra, ingannando la mente come il giocoliere inganna l'occhio », e che è « la madre delle piacevoli facezie ed arguti sali » [1]. Ma della teoria hobbesiana altresí si trovano precedenti negli accenni di Platone nel *Filebo* [2] e nella nota definizione aristotelica del « turpe privo di dolore » [3], e ciò nonostante è a giusta ragione lodata come la prima di quel tipo, fornita di carattere scientifico: lode che analogamente bisogna concedere alla teoria vichiana nella serie di quelle del tipo che chiameremo kantiano, nonostante le osservazioni piú o meno fuggevoli di Cicerone o di altri.

Senonché, persuasi come noi siamo per nostra parte della impossibilità di dare una spiegazione verace e costruire una teoria rigorosa del comico e del riso, e che tutte quelle finora formolate o che si potranno formolare in avvenire, si svelino e siano destinate di necessità a svelarsi sempre o troppo generiche e indeterminate, o troppo particolari e arbitrariamente determinate [4], non insisteremo sulla importanza della dottrina vichiana, e perfino riconosceremo volentieri che il posto cospicuo che essa merita di occupare (insieme con le altre tutte, da quella dell'Hobbes fino a quella del Kant, anzi fino alle recenti del Lipps e del Bergson), sia piuttosto nella storia delle curiosità

---

[1] *Il cannocchiale aristotelico* (1654); citiamo dall'ediz. di Venezia, Carli, 1682; cf. cap. VII, paragrafo ultimo.

[2] Cap. XXIX.

[3] *Poët.*, 5.

[4] Si veda *Estetica* [4], pp. 107-9, e i *Problemi di estetica*, pp. 275-86.

scientifiche che delle vere e proprie idee filosofiche. E per la medesima ragione non ne faremo la critica, che è già bella e compiuta nella critica dell'assunto generale di quelle teorie. Importa invece continuare a leggere il Vico e ascoltare quel ch'egli dalla data definizione desume circa il valore dell'arguzia e del riso:

Gli animali bruti sono privi di riso, perché per il loro senso singolare attendono ai singoli oggetti separatamente, dei quali ciascuno viene scacciato e cancellato dall'altro che loro si offre; onde è manifesto che, essendo alle bestie negato da natura il senso del riso, esse sono prive di ogni ragione. E qui e non altrove è l'occulto presupposto di coloro che ridono, celato a essi medesimi, quando ricevono con riso le cose serie; vale a dire, che per essere il riso proprio dell'uomo, cosí, col fare a quel modo, si danno verso sé stessi l'illusione di essere uomini. Ma il riso nasce dalla nostra inferma natura, per la quale ' siamo ingannati sotto apparenza di bene '; e dall'essenza da noi spiegata del riso si ritrae che gli uomini del riso sono quasi in mezzo tra gli uomini gravi e severi e le bestie. Per ' uomini del riso ' intendo qui del pari e coloro che temerariamente e smodatamente ridono, i quali con parola propria si chiamerebbero risori, e quelli che movono gli altri al riso, e che si chiamerebbero derisori. Gli uomini severi non ridono, perché attendono gravemente a una sola cosa, né si lasciano distrarre da altra; le bestie neppure ridono, perché altresí attendono a una cosa sola, ma, toccate da un'altra, a questa subito si volgono: i risori, poiché leggermente attendono a una cosa, facilmente se ne distraggono; ma i derisori si distanziano massimamente dagli uomini gravi e piú di tutti si approssimano alle bestie, perché depravano, anzi pervertono, la stessa apparenza del vero, e, fatta una certa forza a sé stessi, alla propria mente e al vero, . . . ciò che in sé è uno, torcono ad altro. La quale verità i poeti ascosero nelle loro favole, fingendo i risori, perché quasi medî tra l'uomo e le bestie, come satiri. Da ciò proviene che ai derisori, per la loro perversa natura privati del vero, sono sempre chiusi i divini tesori della verità; e quando applaudono a sé medesimi col deridere le cose vere e severe, allora cade sopra essi la parola

della sapienza divina: ' Se sarai sapiente, lo sarai per te stesso: se derisore, tu solo ne porterai il danno '.

A questo giudizio seguono alcune osservazioni particolari, in conferma cosí di esso come della intera teoria:

Per tale natura del riso, i personaggi ridicoli delle commedie dilettano piú quando dicono sciocchezze con serietà, come per contrario riescono spesso freddi quelli di essi che ridendo si studiano di movere a riso gli spettatori; e la facezia non è mai piú lepida che quando i comici imitano uomini severi e gravi in volto e li portano sulla scena per deriderli. Le quali cose tutte tornano in fine a questo: che il riso viene dall'inganno, teso all'umano ingegno avido del vero; ed esce tanto piú abbondante dove maggiore è la simulazione del vero. Onde con eleganza e verità Cicerone disse ' che la sede del riso sia l'alquanto turpe ': non già ' lo sfacciatamente turpe ', come ciò che è enormemente falso, qualcosa di contrario e, piú ancora, qualcosa che nega sé stesso, che le scuole dicono ' contraddittorio ', che reca grave dolore alla mente, la quale per la sfacciata menzogna si adira e si sdegna; ma ' un poco turpe '. Sicché come si parla acutamente quando ciò, che sembrava altro all'apparenza, si ritrova lo stesso nel fatto, cioè qualcosa di vero nascosto sotto l'immagine di falso; cosí si parla argutamente quando, ciò che sembrava lo stesso, nel fatto si scopre altro, cioè qualcosa di falso che si vestiva di alcuna apparenza di vero, dalla quale, offerta all'improvviso, come da certi personaggi ridicoli di commedie veduti all'improvviso, nasce il riso. E il riso, secondo insegna la divina sapienza, ' è in bocca agli stolti '; perché le fibrille del cerebro nei dementati, che i latini dicono sapientemente ' non constare della mente ', sempre titubano, vacillano, scivolano: il che la natura stessa in certo senso c'insegna essere vero per mezzo di certi moti visibili dei corpi, quando, al vedere alcuno scivolare o cadere, gli uomini, d'ordinario, a stento possono frenarsi dal ridere. Perciò, essendo questa debolezza di mente stoltezza, la filosofia si occupa tutta e lavora precipuamente a fermare la costanza del sapiente. Di qui è dato intendere quanto diverso genere di diletto rechino agli spettatori da una parte le favole ben costumate e dall'altra quelle che presso

i latini erano le osche o le atellane e presso di noi si chiamano commedie burlesche[1]; giacché le prime recano un piacere degno dell'uomo sapiente, la cui mente cerca sempre l'uniforme, il conveniente e l'adatto, il quale piacere è della medesima specie che prova lo spettatore di un giuoco, p. es. della palla, quando vede che, dove il giocatore mirò e dove era opportuno, ivi cade la palla: e perciò le favole ben costumate difficilmente sono inventate da altri se non da coloro versatissimi nello studio della filosofia morale; laddove le favole ridicole dilettano con piacere violento e sfrenato, che rende insani gli uomini di mente sana, risolvendo nel riso ogni loro retta ragione. Perciò Demostene, oratore senza dubbio tra tutti acutissimo.... non mai poté eccitare il riso con le sue orazioni, e, se talora volle, fu in esso, come Cicerone racconta, tanto mal destro che piuttosto egli stesso era ridicolo.

E qui sarebbe ovvio osservare che, se per una parte la teoria scientifica del Vico ha il difetto di tutte le altre teorie escogitate o escogitabili sull'argomento del riso, d'altra parte la valutazione di quel processo psicologico è in lui unilaterale e ingiusta; e sarebbe agevole criticarla negando che il ridere sia di necessità effetto di debolezza mentale e d'inferiorità spirituale, o anche difendendo la commedia burlesca accanto a quella filosofica e morale. Ma in questa unilateralità di considerazione, in questa appassionatezza e ingiustizia, sta il principale interesse che suscita il giudizio del Vico sul riso. Tale giudizio compie a perfezione la fisonomia sua di uomo e di scrittore: una figura malinconica e severa, un volto che, come ho detto altrove, « giammai non rise »; piú severo perfino del volto di Dante[2]. E al tempo stesso ci ricorda i dolori della sua vita, in quello sdegno contro i facili « derisori », che di lui e della sua *Scienza nuova* facevano strazio.

---

[1] In italiano nel testo.

[2] *La filosofia di Giambattista Vico*, nell'Appendice, p. 269.

E nella *Scienza nuova*, per l'appunto, si trova una bella osservazione sull'ironia: tropo rettorico, come si diceva una volta, o stato d'animo, come meglio si direbbe ora, che suppone un ricco svolgimento intellettivo. Federico Persico, che ha scritto testé intorno all'ironia [1], conclude con l'affermare che essa « è un fiore dello spirito, di una coscienza agile e usa a riflettersi, che non alligna in terreno incolto o selvatico. Nasce e si propaga tra nazioni già colte e civili e, anche qui, il suo odore non arriva a gente ruvida o sciocca. Nasce, e fa prova nella civiltà, ma in una civiltà adulta, matura, non già marcia e corrotta. In questa, allorché ad Augusto è succeduto Nerone o Domiziano, e alle Livie sopravvenute le Messaline, non fa piú presa veruna l'ironia fine d'Orazio, se non basta nemmeno piú il flagello di Giovenale » [2]. Or bene il Vico, discorrendo delle forme del linguaggio, illustrati i tropi della metafora, della metonimia e della sineddoche, nel passare al quarto tropo ch'è l'ironia, segna un distacco profondo tra esso e i precedenti, e manifesta sull'ironia il medesimo concetto, che abbiamo ricordato or ora con le belle parole del Persico: « L'ironia (egli dice) certamente non poté cominciare che da tempi di riflessione, perché ella è formata dal falso in forza di una riflessione che prende maschera di verità ». I primi uomini (lo spirito ingenuo) non poterono conoscerla, perché, semplicissimi e veritieri quanto i fanciulli, non fingevano nulla di falso, e le favole medesime erano, per essi, narrazioni vere [3].

1910.

---

[1] *Divagazioni rettoriche* (in *Atti della r. Accademia di scienze morali e politiche* di Napoli, vol. XL, 1910, pp. 1-45).

[2] Op. cit., p. 45.

[3] *Scienza nuova seconda*, ediz. orig., p. 159; ediz. Ferrari, V, 185.

V

La « Metacritica » dello Hamann
contro la critica kantiana

Di Giovanni Giorgio Hamann (1730-1788) nessuna pagina è stata tradotta in italiano né, per quanto io sappia, in alcun'altra lingua; e io voglio dare questa volta la traduzione di uno dei suoi scritti piú importanti e significativi, la *Metacritica*, che egli compose contro la *Critica della ragion pura* del suo conterraneo ed amico Emanuele Kant. Traduzione, che ho procurato di fare fedele, non potendo per altro farla del tutto chiara, perché, com'è noto, l'Hamann è uno dei piú oscuri scrittori che siano mai stati al mondo; di una oscurità spesso insanabile, e derivante da uno stato mentale e sentimentale che qui sarebbe lungo analizzare e che, del resto, è stato già benissimo analizzato da parecchi critici. Il Goethe (il quale aveva dell'Hamann alta stima e ne risentí l'efficacia, particolarmente nel suo periodo giovanile), scrisse che per le pagine di lui non si può mai parlare di ciò che propriamente si chiama « comprendere »; e altri forse direbbe che si può comprenderne solo quel tanto, in cui l'autore comprendeva sé medesimo.

Sull'origine della *Metacritica* informa ampiamente il carteggio dell'Hamann coi suoi amici Herder, Jacobi, Lindner, Reichardt e altri; ed è bene raccogliere le notizie che vi

si riferiscono, anche perché possono aiutare a una qualche intelligenza di quello scritto. Via via che l'opera del Kant si veniva stampando, l'Hamann ne riceveva e leggeva i fogli; e, dando di ciò notizia all'Herder, il 27 aprile 1781, osservava: « Tutto mi sembra andare a parare in un nuovo organo, in nuove categorie, non tanto di architettonica scolastica, quanto di tattica scettica »; e piú oltre: « Tutto in fondo mi sembra risolversi in pedanteria e in vuoti giuochi di parole. Mi propongo di studiare Locke e il *Treatise* di Hume, perché mi sembrano un paio di fonti, e i migliori documenti originali, in questo campo. Niente sembra piú facile del salto da un estremo all'altro, e niente è difficile quanto la loro riunione in un termine medio. Nonostante tutte le richieste che ne ho fatto, non mi è stato possibile procacciarmi il libro *De uno* [1] di Giordano Bruno, dove egli spiega il suo *principium coincidentiæ*, che io ho da anni nel cervello senza poterlo né dimenticare né comprendere..... Questa coincidenza mi par sempre l'unica ragion sufficiente di tutte le contradizioni e il vero processo della loro risoluzione ed appianamento, per porre termine a tutte le contese della vana ragione e della pura non-ragione (*Unvernunft*) » [2]. Il 10 maggio dello stesso anno tornava sull'argomento: « Kant merita sempre il titolo di un Hume prussiano. Tutta la sua teologia trascendentale mi sembra riuscire a un ideale dell'entità. Senza saperlo, egli farnetica peggio di Platone nel mondo intellettuale sullo spazio e il

---

[1] Cioè il dialogo *De la causa, principio et uno* (1584): l'H. aveva trovato l'accenno alla *oppositorum coincidentia* nel *De triplici, minimo et mensura* (1591).

[2] Hamann 's *Schriften*, hg. von Friedrich Roth, Berlino, Reimer, 1821-5, in sette volumi; nel 1842-3 fu pubblicato da G. A. Wiener l'8.o vol., diviso in due parti, contenente aggiunte, illustrazioni, correzioni, ed indici copiosi. — Si veda vol. VI, p. 181.

tempo. Qui la lingua e la tecnologia è effettivamente la *deipara* della pura ragione scolastica e un nuovo salto dalla *tabula rasa* di Locke alle *formæ et matrices innatæ*. Entrambi errano ed entrambi hanno ragione; ma in che? e in qual misura? è anche qui il caso di *Rhodus et saltus*. — Hume è sempre il mio uomo, perché egli almeno ha nobilitato e accolto nel suo sistema il principio della fede. Il nostro compaesano rumina sempre l'assalto di lui contro la causalità, senza menzionarlo. Ciò non mi sembra leale. I dialoghi di Hume si chiudono con la speranza giudaica e platonica di un profeta, che ancor deve venire; e Kant è piú di un cabbalista che fa divinità di un αἰόν, per istabilire e dimostrare la certezza matematica, che Hume, escludendone la geometria, limitava piuttosto all'aritmetica »[1]. Sulla fine del luglio l'Hamann ricevette una copia legata della *Critica della ragion pura*[2]; ma già il 1.° luglio ne aveva sbozzato una breve recensione, che poi non pubblicò per tema di ferire l'animo dell'amico e che si trova nell'edizione delle sue opere del 1821-25[3]. E, nei mesi seguenti, si andò informando avidamente di quanto si diceva e stampava intorno al libro del Kant, e comunicava ai suoi corrispondenti notizie degli altri lavori che quegli veniva preparando[4]. È notevole che l'Hamann scoprisse nella *Critica della ragion pura* alcunché di mistico. — « Orsú (scriveva al Reichardt, il 25 agosto 1781), che cosa dicono i signori metafisici della Sprea sulla prussiana *Critica della ragion pura*, la quale avrebbe potuto con eguale esattezza chiamarsi una Mistica, a cagione del suo ideale che tappa la bocca a tutta la teologia speculativa

---

[1] *Schriften*, VI, p. 186.
[2] Op. cit., VI, p. 201.
[3] Si veda in *Schriften*, VI, pp. 45-54.
[4] *Schriften*, VI, pp. 202, 212, 217, 222, 227-8, 243-4.

degli Spaldinge, Steinbart, ecc. ecc. ecc., e alle considerazioni gesuitiche dei nostri Efestioni? »[1]. E all'Herder, il 2 dicembre: « Kant fu molto cordiale con me, nonostante che io l'altra volta lo avessi un po' stupito, con l'approvare la sua Critica, ma rigettare la Mistica che vi è contenuta. Egli non sapeva comprendere come mai fosse riuscito alla Mistica. Mi ha fatto molto piacere che L. abbia tenuto un linguaggio simile col Kant. Nuova prova per me, che tutti i filosofi sono fanatici e viceversa, senza saperlo »[2]. Il 20 aprile 1782, allo stesso Herder: « Quel che è certo, senza il Berkeley non ci sarebbe stato Hume, né senza Hume, Kant. Tutto, per altro, si riporta infine alla tradizione, come ogni astrazione alle impressioni sensibili »[3].

Ma il primo accenno a una *Metacritica*, che l'Hamann andava meditando ed elaborando, s'incontra in una lettera al Reichardt del 17 novembre 1782[4]. E di essa, e dei pensieri che vi si collegavano, è piú volte parola negli anni seguenti. Scriveva all'Herder, il 17 novembre 1782: « Il *principium coincidentiæ oppositorum* di Giordano Bruno ha ai miei occhi maggior valore di tutta la Critica kantiana »[5]. E al Lindner, il 17 febbraio 1783: « Ciò che Demostene diceva dell'*actio*, è per me lingua, non come opera della memoria, ma come matematica, arte vera di pensare e di agire, o di comunicare sé stesso e comprendere e interpretare gli altri »[6]. L'8 dicembre, di nuovo all'Herder, a proposito del libro del Kant: « A me basterebbe trovarne e scoprirne il πρῶτον ψεῦδος..... Il *bidental*

---

[1] *Schriften*, VI, 212.
[2] Op. cit., VI, 227-8.
[3] Op. cit., VI, 244.
[4] Op. cit., VI, 295-6.
[5] Op. cit., VI, 301-2.
[6] Op. cit., VI, 325-6.

della mia prima recensione è del 1.° luglio 1781; ma io spero di aver fatto da quel tempo alquanto migliore conoscenza col libro; pure, non tanta come dovrei per risolverlo. Ma la mia povera testa è contro quella di Kant una pignatta rotta, — creta contro ferro ». « Ogni chiacchiera sulla ragione è puro vento: la lingua è il suo organo e criterio! come dice Young. La tradizione è il secondo elemento. Aspetto con desiderio l'opera del Monboddo, e volentieri vedrei anche la sua *Ancient metaphysics* e i *Philosophical arrangements* del suo amico Harris, già raccomandatimi dal Mendelssohn ». E accennando a M. Schulz: « Per lui, la Critica di Kant è acqua al suo mulino, a cagione dei suoi pregiudizî a favore della matematica e del modo di esposizione di questa disciplina, la cui evidenza io mi spiego da un punto di vista affatto diverso. A me sembra che accade ai matematici come ai samaritani: — Voi non sapete ciò che adorate »[1]. Il 24 gennaio 1784 scriveva apertamente del suo lavoro all'Herder: « Rispondendo a un accenno della vostra ultima lettera, io mi sono tormentato con una Metacritica sui purismi della ragione: Sunt lacrimae RERUM, o quantum est in REBUS inane! Non è molto piú di un foglio di stampa. L'intera idea mi è riuscita male ed io ho solo cercato di dar termine alla cosa, cosicché potessi togliermene il pensiero dalla testa. La mia intenzione era di copiarla per voi e spedirvela; perciò ho tardato a scrivervi »[2]. Finalmente, il 13 settembre di quell'anno gliene inviava una copia manoscritta[3]. A metterla in istampa, l'Hamann non pensò mai.

Ma, con la redazione dello scritterello, le questioni e idee in esso agitate, e la necessità di lavorare a una seria

---

[1] *Schriften*, VI, 365-6.

[2] Op. cit., VI, 370-1: cfr. anche 374.

[3] Op. cit., VII, 165.

critica del Kant, non gli uscirono di mente. Sono da leggere a questo proposito alcuni brani delle sue lettere al Jacobi [1]. Al quale, il 14 novembre 1784, scriveva:

La *Critica della ragion pura* mi ha di recente provocato la nausea di tutte le ricerche metafisiche, quasi come una volta l'Ontologia latina di Wolff.

Per me la questione non è tanto: — che cosa è la ragione? — quanto piuttosto: — che cosa è la lingua? — e qui io sospetto il fondamento di tutti i paralogismi ed antinomie, che si sogliono imputare a quella, e da ciò viene che si scambino parole per concetti e i concetti per le cose stesse. In parole e in concetti non è possibile alcuna esistenza, la quale conviene solo alle cose e ai fatti. Nessun godimento tormenta sé stesso col pensiero (*ergrübelt sich*) — e tutte le cose, e per conseguenza, anche l'*Ens entium*, stanno pel godimento e non per la speculazione. Per mezzo dell'albero della conoscenza ci vien tolto l'albero della vita; — e non deve questo essere piú caro di quello? vogliamo dunque noi seguir sempre il modello del vecchio Adamo, invece di specchiarci nel suo esempio? non diventar fanciulli, non, come il nuovo Adamo, rivestire carne e sangue e prendere su noi la croce? Tutta la terminologia della metafisica va a parare in questo fatto storico, e il *sensus* è il principio di ogni *intellectus*.....

Secondo la mia Metacritica, la quale può forse riuscire ancor meglio dello sciocco cominciamento che io ebbi la semplicità di comunicare al nostro buon Herder, non c'è, senza l'ideale della ragion pura, nessuna ragione né d'angelo né d'uomo.

Perdonatemi se io cosí, senza nessun preliminare, salto in mezzo con gli ultimi risultati. Voi vi confutate da voi stesso quando dite: Noi non filosoferemo con e dal nostro corpo, ed ancor meno con e dal nostro metafisico ed astratto linguaggio di scuola, nel quale è inevitabile un eterno circolo. Se c'è una

---

[1] J. G. Hamann 's, *Briefwechsel mit F. H. Jacobi*, hg. v. D.r C. H. Gildemeister, Gotha, Perthes, 1868: forma il 5.° vol. dell'opera del G., *Hamann 's Leben und Schriften*.

conoscenza certa di Dio per gli uomini, a che una facoltà nell'anima per organizzare a tale scopo l'uomo?

Di chi è l'immagine e la scritta per cui le monete di oro e quelle di bronzo di un sovrano sono simili tra loro? Appagatevi della risposta della vostra bocca e del vostro cuore. Egli creò l'uomo a sua immagine, a immagine di Dio egli lo creò — noi siamo della sua stirpe. — La *differentia specifica* consiste solo in ciò, che noi stiamo ancora in processo di fattura, e la nostra vita è ancora ascosa, con Cristo in Dio. La nostra ragione deve aspettare e sperare, — e voler esser serva e non legislatrice della natura.

Nessuno può vedere il suo cuore e il suo stomaco, e, per l'appunto, un sentimento troppo forte del loro esserci non è un buon segno di sanità, né è una coscienza gradevole.

Esperienza e rivelazione sono lo stesso, ed entrambe le indispensabili ale o grucce della nostra ragione, se essa non vuol restare immobile o strisciare sul suolo. Sensi e storia sono il fondamento e il terreno: — quelli possono anche ingannare quanto si voglia, e questa esser quanto si voglia sempliciotta, e tuttavia io li preferisco a tutti i castelli in aria. Δός μοι ποῦ στῶ: — soltanto non parole raffinate, derivate e vuote; — queste io aborro come profonda acqua silenziosà e ghiaccio levigato.

Tutte le varianti nelle lettere, sintassi ecc. non mi toccano. Nessun testo, e ancor meno *Oncle Toby*, consiste di mere varianti. Anche nel sapere domina un funesto calcolare in aria. Un fanciullo, che non sa niente, non è perciò un imbecille o un animale, ma resta sempre un uomo *in spe*. Io so abbastanza quando mi esercito nel sentire — e con poco sapere si può accompagnare tanto piú di azione. Il sapere fa gonfiare, ma l'amore ci rende migliori. Tutto è vano! — niente di nuovo sotto il sole! — è la fine di ogni metafisica e sapienza mondana, nel che non ci resta altro che il desiderio, la speranza e il pregustamento di un nuovo cielo e di una nuova terra — in momenti belli e cari, ma passaggieri e fuggevoli come l'amore nella voluttà [1].

---

[1] *Briefwechsel* cit., pp. 15-17.

Il 16 gennaio 1785 l'Hamann riparlava del *principium coincidentiæ oppositorum* del Bruno, dal quale egli, senza poter dire perché, si sentiva tanto attirato, quanto era invece disgustato e respinto da quelli di contraddizione e di ragion sufficiente [1]. Il 2 giugno, si mostrava non soddisfatto dei volumi, che allora leggeva, dello Harris e del Monboddo sul linguaggio; in siffatta materia trovava semplici elementi per una metacritica della ragione, e soggiungeva: « Non *Cogito, ergo sum*, ma per converso o anche piú ebraicamente *Est, ergo cogito*; e, con l'inversione di un cosí semplice principio, l'intero sistema riceverà forse altra lingua e indirizzo » [2]. Il 3 giugno riaccenna agli studî sulla lingua e alla Metacritica, che l'occupavano [3]; e il 16 settembre, in una lettera allo Scheffner [4]: era quello « l'uovo che egli covava » [5]. Il 29 ottobre 1785 scriveva al Jacobi: « Con Herder io sono del tutto d'accordo, che l'intera nostra ragione e filosofia consista nella tradizione..... Io non mi dichiarerò prima di esser venuto al netto dei miei pensieri e tentativi; e a ciò mi bisognano tempo, pazienza e indulgenza. Per me non si tratta di fisica o di teologia, ma di lingua, la madre della ragione e rivelazione, il suo A e Ω. Essa è la spada a due tagli per tutte le verità e le menzogne. Non ridete dunque, se io debbo prender la cosa da questo lato » [6]. Il 27 aprile 1787, allo stesso: « Ogni filosofia consiste di conoscenza certa e incerta: d'idealismo e realismo, di sensibilità e di sillogismi. Perché solamente quella incerta deve esser chiamata fede? Che cosa non è

---

[1] *Briefwechsel*, p. 49.
[2] Op. cit., p. 81.
[3] Op. cit., p. 88.
[4] *Schriften*, VII, 281-2.
[5] Cfr. lettera all'Herder, del 9 novembre 1785; *Schriften*, VII, 292.
[6] *Briefwechsel*, p. 122.

— argomenti di ragione? La conoscenza senza argomenti di ragione è tanto impossibile quanto il *sensus sine intellectu*. Esseri composti non son capaci di nessuna sensazione semplice, e molto meno capaci di conoscenza. La sensazione nella natura umana non può esser separata dalla ragione, né questa dalla sensibilità. L'affermazione di proposizioni identiche include in sé la negazione di proposizioni contradittorie. Identità e contradizione sono di certezza del tutto eguale, ma riposano spesso sopra una illusione ottica o trascendentale, ombre di pensieri e giuochi di parole. La lingua è il naso di cera, che tu metti a te stesso, il cartone che tu appendi al tuo Spinoza, e che sul tuo intero modo di pensare galleggia come grasso liquefatto. La sensazione deve essere limitata da argomenti di ragione. La conoscenza per fede è in fondo identica col *nil in intellectu*. Dunque, un unico e continuato διαλλήλων λόγος e τρόπος sta a fondamento di tutti i tuoi sillogismi, o è il *centrum* che trascina te verso se stesso senza che tu lo sappia, e fa girar la testa a te e ai tuoi lettori: ché tutto riesce a identità e contradizione; in una nuova forma fermenta l'antico lievito; e il gomitolo cresce fra le tue mani invece di essere svolto »[1]. E, riferendosi al detto di Lutero: *Theologia est grammatica in Spiritus Sancti verbis occupata*, osservava: « Tu comprendi il mio principio linguistico della ragione, e che io, con Lutero, faccio dell'intera filosofia una grammatica, un libro elementare della nostra conoscenza, un'algebra e una costruzione secondo equazioni e segni astratti, che *per se* non significano niente, e *per analogiam* tutto il possibile e il reale »[2]. Ancora, il 29 aprile 1787: « La ragione è per me un ideale, la cui esistenza io presuppongo, ma non

---

[1] *Briefwechsel*, pp. 504-6.

[2] Op. cit., p. 509.

posso provare per mezzo dello spettro dell'apparizione della lingua e delle sue parole. Per mezzo di questo talismano il mio compaesano (Kant) ha costruito il castello della sua Critica, e, per mezzo di questo soltanto, quell'edificio magico può essere dissipato. Non val la pena di sprecare piú oltre una sola parola, finché non si è d'accordo su quel che ognuno intende per ragione e fede: non già ciò che Hume, tu ed io e lui, intendiamo, ma ciò che la cosa è, e se una cosa c'è. Una parola universale è un otre vuoto, che in tutti i momenti si modifica e, gonfiato troppo, scoppia, e non può piú contenere in sé aria; e vale la pena di litigare per un sale scipito, per un guscio senza contenuto? La ragione è la fonte di ogni verità e di ogni errore: è l'albero della conoscenza del bene e del male. E sono perciò nel vero entrambe le parti, quelli che la divinizzano e quelli che la spregiano. Cosí la fede è fonte della miscredenza e della superstizione. Da una stessa bocca escono benedizioni e maledizioni (*Iac.*, 3).... »[1].

Sempre occupato in questi pensieri concernenti il linguaggio, la ragione e la fede, nonché la metacritica della critica kantiana, e senza poter mai dare ad essi una forma che lo soddisfacesse, l'Hamann morí il 21 giugno 1788.

Ma quel suo scritterello del 1784, di cui aveva mandato copia all'Herder, circolò manoscritto. Dall'Herder l'ebbe il Jacobi, il quale confessava che non intendeva abbastanza quel saggio « per poterne cavare il netto di ciò che v'era racchiuso di positivo », giacché « questa parte positiva era non solo avvolta, ma sepolta nell'ironia »[2]. Forse era noto, nel 1787, al Kraus, come parrebbe da un'allusione di una lettera dell'Hamann del 23 settembre

---

[1] *Briefwechsel*, p. 513.

[2] *Werke*, III, 500.

di quell'anno [1]. E da quello scritterello l'Herder accoglieva l'impulso, e persino il titolo, per la polemica che doveva iniziare, parecchi anni dopo, contro il suo antico maestro Kant, con la sua *Metacritica*, pubblicata nel 1799. Si può dire anzi, che la *Critica della ragion pura* non fu dapprima nota all'Herder se non per ciò, e attraverso ciò, che gliene scrisse l'Hamann: sotto l'influsso di costui, polemizzava già contro Kant nella seconda parte delle sue *Idee per una filosofia della storia*. Ma dall'Hamann l'Herder prendeva tutte le idee fondamentali della sua polemica, come già aveva attinto da lui per tutti i rami della sua varia attività: orgoglioso di essere l'interprete e il divulgatore di una filosofia, che credeva la sola vera [2]. Alla ricca serie di pubblicazioni in difesa di Kant, sorte a proposito della *Metacritica* herderiana, appartiene anche la prima edizione del saggio dell'Hamann, che un kantiano, F. T. Rink, dié fuori in una collezione di scritti intitolata: *Mancherley zur Geschichte der metakritischen Invasion* (Königsberg, 1800); non senza l'intenzione, fuor di dubbio ingiusta, di screditare l'Herder, presentandolo come plagiario dell'Hamann. Il saggio fu poi ristampato nel 1825, nel settimo volume della edizione degli *Hamann's Schriften*, curata dal Roth (pp. 1-16); e a esso fu aggiunta qualche nota dilucidativa e fatta qualche correzione nel volume di supplemento, pubblicato nel 1842 (vol. VIII, parte I, pp. 330-1).

Ciò che importa ricordare è, che il Kant (al quale lo scritto dell'Hamann era noto forse già poco dopo il 1787, e certamente lo conosceva nel 1799) non intendeva lasciarlo

---

[1] *Schriften*, VII, 380.

[2] Cfr. R. Haym, *Herder nach seinem Leben und seinem Werken*, Berlino, 1880-5, II, 244-5, 251, e tutta la parte che s'intitola: « La lotta contro la filosofia kantiana », II, pp. 650-718.

senza qualche risposta. Il prof. Hagen di Cambridge (America del Nord) attestava di aver avuto tra mano più volte, prima del 1849, un manoscritto autografo del Kant, di circa sei fogli in-4.°, contenente la sua difesa contro Hamann: il quale manoscritto era stato già dall'autore donato al suo stretto amico prof. Kraus, e da questo, a sua volta, al padre del prof. Hagen. L'Hagen figlio ricordava perfettamente che suo padre non aveva voluto darlo allo Schubert, non essendo soddisfatto dell'edizione che costui faceva delle opere del Kant. Del prezioso documento (la cui esistenza è stata sostenuta con buoni argomenti), si è perduta ogni traccia [1]; e non sappiamo se verrà fuori nei lavori che la R. Accademia prussiana va compiendo per la nuova grande edizione delle opere del Kant, che è in corso di stampa.

Questa è, in breve, la storia esterna del saggio dell'Hamann, del quale segue la traduzione italiana. Segno con *W.* qualche nota che traggo dal citato volume di supplementi del Wiener, di cui ho accolto nel testo qualche correzione.

Metacritica sui purismi della ragion pura

Sunt lacrimae *Rerum* —
— o quantum est in *Rebus* inane!

« Un gran filosofo ha affermato che le idee universali ed astratte non altro sono che idee particolari, ma legate a una determinata parola, la quale dà maggiore o minore estensione al significato di esse, ed insieme ce le fa ricordare innanzi alle cose singole ». Questa affermazione dell'eleatico, mistico e fanatico vescovo di

---

[1] J. Freudenthal, *Ein ungedruckter Brief Kants und eine verschollene Schrift wider Hamann*; nei *Philosophische Monatshefte*, editi da C. Schaarschmidt, Lipsia, 1879, vol. XV, pp. 56-65.

Cloyne, Giorgio Berkeley, è considerata dall'Hume[1] come una delle piú grandi e preziose scoperte, che al nostro tempo siano state fatte nella repubblica letteraria.

Sembra a me anzitutto che il nuovo scetticismo debba infinitamente piú all'anteriore idealismo che questo accidentale ed isolato accenno non lasci intendere; e che, senza il Berkeley, difficilmente l'Hume sarebbe diventato quel gran filosofo che la *Critica*, per omogenea gratitudine, proclama. Ma, per ciò che concerne l'importante scoperta, essa è tale che, senza bisogno di singolare profondità, si trova nel semplice uso linguistico chiara ed alla portata della piú ordinaria percezione ed osservazione del *sensus communis*.

Ai piú ascosi segreti, il cui problema, per non parlar della soluzione, non sarebbe ancora giunto al cuore di nessun filosofo, appartiene la possibilità della umana conoscenza di oggetti dell'esperienza, senza e prima di ogni sensazione di un oggetto. Su questa doppia im-possibilità, e sulla poderosa differenza di giudizî analitici e sintetici, si fonda la materia e la forma di una dottrina trascendentale degli elementi e dei metodi; giacché, oltre la vera e propria nota differenziale della ragione come di un oggetto o di una fonte di conoscenza, o anche di una sorta di conoscenza, vi ha ancora una differenza piú generale, piú recisa e piú pura, in forza della quale la ragione sta in fondo di tutti gli oggetti, fonti e sorte della conoscenza; non è nessuna delle tre; e per conseguenza anche non ha bisogno né di un concetto empirico od estetico, né di uno logico o discorsivo, ma soltanto consiste in condizioni soggettive sotto cui tutto,

---

[1] *A treatise of human nature: being an attempt to introduce the experimental reasoning into moral subjects*, Londra, 1739, p. 34. Questo, a mia notizia, primo capolavoro del celebre David Hume deve essere stato tradotto in francese, ma non ancora, come l'ultimo suo, in tedesco. Anche la traduzione delle opere filosofiche dell'acuto Berkeley è sfortunatamente rimasta sospesa. La prima parte venne fuori a Lipsia nel 1781 e contiene solo i *Dialoghi tra Hylas e Philonous*, che si trovano già nella *Collezione degli idealisti*, fatta dall'Eschenbach, Rostock, 1756. (*Nota dell'Hamann*).

qualcosa e niente può esser pensato come oggetto, fonte o modo della conoscenza, e può esser dato (e forse anche tolto), come un massimo o minimo infinito, all'intuizione immediata.

La prima purificazione della filosofia consistette nel tentativo, in parte mal compreso, in parte mal riuscito, di rendere libera la ragione da ogni tradizione e fede nella tradizione. La seconda è ancora piú trascendente, e aspira, nientedimeno, ad una indipendenza dall'esperienza e dalla sua ordinaria induzione. — Giacché, dopo che la ragione per 2000 anni ha cercato non si sa che cosa di là dall'esperienza, non solo tutto a un tratto perde fiducia nel corso progressivo dei suoi procedimenti, ma promette anche con altrettanta baldanza agli impazienti contemporanei, ed in breve tempo, quella universal pietra filosofale, infallibile e necessaria al cattolicismo e al dispotismo, alla quale di colpo la religione sottometterà la sua santità e la legislazione la sua maestà [1], specialmente nell'ultima china di un secolo critico in cui l'empirismo dell'una e dell'altra parte, colpito di cecità, lascia apparire la sua propria nudità di giorno in giorno piú sospetta e ridicola.

Il terzo, sommo e, per cosí dire, empirico purismo, concerne dunque ancora il linguaggio, l'unico, primo ed ultimo, organo e criterio della ragione, senza alcun'altra lettera credenziale che la tradizione e l'*usum*. Ma ci accade con questo idolo, press'a poco come a quell'antico con l'ideale della ragione [2]. Quanto piú ci si riflette, tanto piú profondamente e intimamente si ammutolisce e si perde ogni voglia di parlare. « Guai ai tiranni se Dio si darà carico di essi! A che dunque lo invocano? Mane, mane, techel ai sofisti! la loro moneta divisionale sarà trovata troppo leggiera, e il loro banco sarà ridotto in frantumi!! ».

---

[1] Allusione alle celebri parole della *Critica della ragion pura*: « *Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muss. Religion durch ihre Heiligkeit und Gesetzgebung durch ihre Maiestät wollen sich gemeiniglich derselben entziehen*; » ecc.

[2] Simonide: cfr. Cicer., *De nat. deor.*, I, 22, 60. Minuc. Fel., *Octav.*, c. 13 (W.).

Recettività del linguaggio e spontaneità dei concetti! — Da questa doppia fonte dell'equivoco la ragion pura attinge tutti gli elementi del suo censurare e sottilizzare e delle sue soperchierie; produce, con un'analisi e una sintesi egualmente arbitrarie, fatte con lievito tre volte stantío, nuovi fenomeni e meteore del mutevole orizzonte; crea segni e miracoli per mezzo del produttore e distruttore del tutto, che è la mercuriale verga magica della sua bocca, o per mezzo della fenduta penna maestra d'oca posta tra le tre scrittorie dita sillogistiche del suo pugno erculeo..... [1].

Già al nome di Metafisica è attaccato questo male ereditario, questa lebbra dell'equivocità, che non può esser tolta, e ancor meno trasfigurata, col risalire al suo luogo di nascita, che giace nella sintesi accidentale di una preposizione greca. Ma, posto anche che nella topica trascendentale si tratti ancor meno di una differenza empirica di dietro e sopra, che nel caso di un *a priori* e *a posteriori* si tratta di un *hysteron proteron*, tuttavia la voglia di gravidanza, che è quel nome, si stende dalla fronte agli intestini di tutta la scienza, e la terminologia di essa sta agli altri linguaggi delle arti, della caccia, delle miniere e della scuola, come il mercurio ai restanti metalli.

In verità, da piú d'uno di quei giudizî analitici par che si possa dedurre un certo odio gnostico contro la materia, o anche un certo amore mistico per la forma: tuttavia la sintesi del predicato col soggetto, nella qual cosa consiste appunto l'oggetto proprio della ragion pura, ha innanzi e dietro di sé per suo termine medio nient'altro che un freddo pregiudizio a favore della matematica; la cui apodittica certezza riposa principalmente su di una quasi kiriologica designazione della semplicissima intuizione sensibile, e quindi sulla facilità di comprovare ed esporre

---

[1] Secondo il Gildemeister, *Hamann-Studien*, Gotha, Perthes, 1873, p. 377 *n*, con queste parole si allude al Kant, cioè con « le dita sillogistiche » allo scritto sulla « Falsa sottigliezza delle quattro figure del sillogismo », e col « pugno erculeo » all'essere stato il Kant chiamato « un Ercole dello spirito ». — Ma l'allusione non mi sembra cosí indubitabile come all'interpetre dell'Hamann.

le sue sintesi e la possibilità di esse in costruzioni oculari o formole ed eguaglianze simboliche, il cui carattere sensibile esclude ogni malinteso. Laddove per altro la geometria determina e fissa per mezzo di segni e d'immagini empiriche perfino l'idealità dei suoi concetti di punti senza parti, di linee e superficie anche secondo dimensioni idealmente divise; la metafisica abusa di tutti i segni verbali e figure di discorso della nostra conoscenza empirica col farne geroglifici e tipi di relazioni ideali, e cangia, mediante questo dotto abuso, la bonaria probità del linguaggio in un qualcosa di cosí privo di senso, di labile, d'instabile, d'indeterminabile $= x$, che niente altro resta fuor di un ventoso sibilare, di un magico giuoco d'ombre, tutt'al piú — come il saggio Helvetius[1] dice — di un talismano e rosario di una trascendentale superstizione per gli *entia rationis*, dei loro otri vuoti e della loro divisa. Finalmente s'intende senz'altro che, se la matematica può arrogarsi un privilegio di nobiltà a cagione della sua universale e necessaria sicurezza, anche la ragione umana dovrebbe cedere persino all'immancabile ed infallibile istinto degli insetti.

Ammesso dunque che resti ancora una domanda capitale: il problema come la facoltà del pensare sia possibile? — la facoltà di pensare a destra e a sinistra, prima e senza, con e oltre l'esperienza? — non fa però d'uopo di alcuna deduzione per provare la priorità genealogica e l'araldica del linguaggio, rispetto alle sette sacre funzioni delle proposizioni logiche e dei sillogismi. Non solo tutta la facoltà del pensare riposa sul linguaggio, in conformità delle disconosciute predizioni e dei calunniati miracoli del degno Samuele Heinicke[2]; ma il linguaggio è anche il punto centrale del malinteso della ragione con sé medesima, in parte a cagione della frequente coincidenza del concetto piú grande con quello piú piccolo, della vacuità e della

---

[1] L'epiteto è ironico: l'Hamann chiama altrove l'Helvetius « un gran ciarlatano » (Gildemeister, *J. G. H.s Leben und Schriften*, III, 75 *n*).

[2] Allude al libro di Samuel Heinicke, *Beobachtungen über Stumme und die menschliche Sprache*, Hamburg, 1778. L'Heinicke era pedagogista e si occupava dell'educazione dei sordomuti.

pienezza di esso concetto in proposizioni ideali; in parte, a cagione di quello che c'è d'indefinito nelle figure di parole rispetto alle figure sillogistiche, e simili.

Suoni e lettere sono dunque pure forme *a priori*, in cui niente s'incontra di ciò che appartiene alla sensazione o al concetto di un oggetto, e sono i veri elementi estetici di ogni umana conoscenza e ragione. La piú antica lingua fu musica, e, accanto al tastabile ritmo del battito del polso e del respiro pel naso, fu la piú corpulenta immagine originaria di ogni misura del tempo e delle relazioni numeriche di questa. La piú antica scrittura fu pittura e disegno; si occupò dunque anch'essa fin da principio dell'economia dello spazio, della limitazione e determinazione di esso per mezzo di figure. Perciò i concetti di tempo e spazio, per mezzo della efficacia, persistente ad oltranza, dei due piú nobili sensi, della vista e dell'udito, si son fatti, nell'intera sfera dell'intelletto, cosí universali e necessarî, come la luce e l'aria sono per l'occhio, per l'orecchio e per la voce; cosicché spazio e tempo, se non *ideæ innatæ*, pure almeno sembrano essere *matrices* di ogni conoscenza intuitiva.

Ma, se sensibilità ed intelletto nascono come due stipiti della conoscenza umana da un'unica comune radice, cosicché con quella gli oggetti sono dati e con questo pensati; a qual pro dunque una cosí forzata, impropria, ostinata separazione di ciò che la natura ha messo insieme? Non forse entrambi gli stipiti, per effetto di una dicotomia e divisione della loro comune radice, intristiscono e si disseccano? Non dovrebbe meglio convenire, come simbolo della nostra conoscenza, un unico stipite, con due radici, una in alto, nell'aria, e l'altra sotto, nella terra? La prima è aperta alla nostra sensibilità, e l'ultima invece, invisibile, deve esser pensata per mezzo dell'intelletto; il che meglio concorda con la priorità del pensato e con la posteriorità del dato o preso, come anche con la favorita inversione della ragion pura nelle sue teorie.

Ci è forse ancora un chimico albero di Diana[1] non solo per conoscere la sensibilità e l'intelletto, ma anche per chiarire

---

[1] Come l'albero di Diana si forma dalla soluzione dell'acido ni-

e allargare entrambi i dominî e i loro confini, i quali per mezzo di una pura ragione, cosí battezzata *per antiphrasin*, e della sua metafisica prona al dominante indifferentismo (metafisica: antica madre del caos e della notte in tutte le scienze dei costumi, della religione e della legislazione!), sono stati resi cosí oscuri, imbrogliati e desolati che solo dall'aurora della promessa vicina trasformazione ed illuminazione dovrà sgorgare la rugiada di un puro linguaggio naturale.

Senza tuttavia aspettar la visita di un nuovo Lucifero vegnente dall'alto, né che io violi l'albero di fico della grande dea Diana![1], il serpente nutrito al nostro petto dell'ordinario linguaggio popolare ci dà la piú bella immagine e rispecchia l'ipostatica riunione delle nature sensibili e intelligibili, e il comune scambio idiomatico delle loro forze, i sintetici segreti di entrambe le corrispondenti e contradicentisi forme *a priori* e *a posteriori*, insieme con la transustanziazione di condizioni e sussunzioni soggettive in attributi e predicati oggettivi per mezzo della *copula* di una parola energica o di un riempitivo, ad abbreviar la noia ed a colmare il vuoto spazio con periodico « galimathias » *per thesin* e *antithesin*[2]. —

---

trico per mezzo del mercurio, cosí c'è forse ancora un mezzo non solo per conoscere la sensibilità e l'intelletto, ma anche per giungere a chiarire ed allargare entrambi i dominî e i loro confini; conseguenza di che sarebbe la rinascita di una pura lingua di natura (Gildemeister, *H.s Leb. u. Schr.*, III, 76). — L'« albero di Diana », cioè quella formazione cristallina arborescente che si ottiene immergendo una lamina o un filo metallico nella soluzione di un sale d'argento, è chiamato la prima volta con quel nome nella *Clavis philosophorum*, dove le arborescenze sono descritte appunto come « *delectabilissimas excrescentias, monticulos et arbusta* ».

[1] Allusione (come nota il Sietze) al tempio τῆς μεγάλης θεᾶς Ἀρτέμιδος, degli *Acta apostol.*, XIX, 27-8: qui, simbolo dell'idolo adorato dalla metafisica.

[2] Secondo l'Hegel (recens. citata piú oltre), c'è qui un'allusione alle « antinomie » kantiane.

Oh datemi l'azione di un Demostene e la sua triuna energia dell'eloquenza[1], o la mimica ancor da venire, senza il panegirico tintinnante cembalo di una lingua angelica[2]. Cosí io aprirei gli occhi al lettore da fargli forse vedere — eserciti d'intuizioni salire nella rocca del puro intelletto, — ed eserciti di concetti discendere nel profondo abisso della piú tastabile sensibilità, per una scala che nessun dormiente può sognare, — e la ridda di questi *Mahanaim* o due eserciti di ragione, — la cronaca segreta e scandalosa del loro concubinaggio e stupro, — e l'intera teogonia di tutte le forme gigantesche ed eroiche della Sulamith e Musa, nella mitologia della luce e della tenebra, — fino al gioco delle forme di una vecchia Baubo[3] con sé stessa, — *inaudita specie solaminis*, come sant'Arnobio dice[4], — e di una nuova incontaminata vergine, che però non può essere quella Madre di Dio, per la quale sant'Anselmo la tenne.

Le parole hanno dunque un potere estetico e logico. Come oggetti visibili e udibili appartengono coi loro elementi alla sensibilità ed intuizione; ma per lo spirito del loro collocamento e significato, all'intelletto e ai concetti. Per con-

---

[1] « L'Hamann — scrive il Gildemeister (*Hamann-Studien*, pp. 378-9 *n*) — insiste assai di frequente nei suoi scritti (cfr. II, 111, III, 64, IV, 7, 206, 430, V, 90, 184, 185, 325, VI, 355, VII, 151, 216, VIII, 85, 201; e nella corrispondenza col Jacobi, 385, 501, 617) che Demostene, col ripetere tre volte la parola *azione* (ὑπόκρισις), aveva voluto accennare alla grande importanza e al gran peso che attribuiva all'azione nella produzione spirituale e nella ragione estetica; e osserva che anche egli era dello stesso avviso. Ma, se si paragonano i varî luoghi ricordati, è difficile farsi un'idea determinata di ciò che l'Hamann pensasse in tutte quelle affermazioni. È chiaro, per altro, questo: che egli prendeva la parola di Demostene in un senso cosí esteso e vario che la sua opinione non può rendersi con una spiegazione dai contorni netti ».

[2] Lingua d'angelo, *Engelzunge*; giuoco di parole, col quale si allude a Joh. Jac. Engel, *Ideen z. einer Mimik*, Berlino, 1785-6; dello stesso, *Lobrede auf Friedrich II*, Lipsia, 1781 (W.).

[3] *Baubo*: cfr. Ovid., *Metamorph.* (W.).

[4] Arnobius, *Adv. gentes*, l. V, p. 174, 175 (W.).

seguenza le parole sono cosí intuizioni pure ed empiriche come anche concetti puri ed empirici: empirici, perché per mezzo di essi è effettuata la sensazione dell'occhio o dell'udito; — puri, in quanto il loro significato non è determinato da niente di ciò che a quelle sensazioni appartiene. Le parole, come oggetti indeterminati di intuizioni empiriche, si chiamano secondo il testo originale della ragion pura, apparizioni estetiche. Per conseguenza, secondo la eterna litania del parallelismo antitetico, le parole come oggetti indeterminati di concetti empirici sono apparizioni critiche, fantasmi, non-parole, e diventano oggetti determinati per l'intelletto solo per mezzo del loro collocamento e significato d'uso. Questo significato e la sua determinazione nasce, come è noto al mondo, dalla connessione di un segno verbale, arbitrario bensí e indifferente *a priori*, ma *a posteriori* necessario ed immancabile, con l'intuizione dell'oggetto stesso; e, per questo ripetuto legame, lo stesso concetto viene, per mezzo cosí del segno verbale come dell'intuizione, comunicato, impresso e incorporato all'intelletto.

È ora possibile, domanda da un lato l'idealismo, dalla semplice intuizione di una parola trovare il concetto di essa? È possibile, dalla materia della parola « ragione » (*Vernunft*), dalle sue sette lettere e due sillabe, — è possibile, dalla forma che determina l'ordinamento di queste lettere e sillabe trar fuori alcunché del concetto della parola ragione? Qui risponde la Critica col tenere eguali i due piatti della bilancia. In verità, vi ha in alcune lingue piú o meno parole, dalle quali mediante un'analisi e sintesi in nuove forme delle lettere o sillabe si possono produrre logogrifi, sciarade francesi [1] e rebus spiritosi. Ma allora si ottengono nuove intuizioni e apparizioni di parole, che col concetto della data parola coincidono tanto poco, quanto le diverse intuizioni.

È inoltre possibile, domanda l'idealismo, dall'altro canto, ricavare dall'intelletto l'intuizione empirica di una parola? È possibile, dal concetto della ragione ritrovare la materia del suo

---

[1] « *Welsche Charaden* ».

nome, cioè le sue sette lettere o le due sillabe che siano, o in tedesco o in qualunque altra lingua? Qui uno dei due piatti della bilancia della Critica accenna un risoluto no! Ma non dovrebbe esser possibile dal concetto dedurre la forma della sua intuizione empirica nella parola, per mezzo della quale forma una delle due sillabe sia *a priori* e l'altra *a posteriori*, o che le sette lettere, ordinate in dato modo, siano intuite? Qui russa l'Omero della pura ragione un cosí forte sí!, come Gianni e Rita innanzi all'altare; probabilmente perché egli ha sognato di aver già rinvenuto il finora ricercato carattere universale di un linguaggio filosofico.

Ora, quest'ultima possibilità, di attingere la forma di un'intuizione empirica senza oggetto né segni dalla pura e vuota qualità del nostro sentimento (*Gemüt*) esterno ed interno, è appunto il δός μοι ποῦ στῶ e il πρῶτον ψεῦδος, la vera pietra angolare dell'idealismo critico e del suo edifizio di torri e palchi della ragion pura. I materiali, dati o presi, appartengono alle foreste categoriche e ideali, agli arsenali peripatetici e accademici. L'analisi non è niente di piú di un qualsiasi taglio alla moda, come la sintesi è la cucitura di un calzolaio o sarto di mestiere. Ciò che la filosofia trascendentale *mategrabolise*[1], io, a vantaggio del debole lettore, ho interpretato applicandolo al sacramento del linguaggio, alla lettera dei suoi elementi, allo spirito del loro collocamento, e lascio a chiunque di disserrare il pugno chiuso spiegandolo a mano aperta. — —

Forse però un simile idealismo è tutto il muro divisorio del giudaismo e del paganesimo. Il giudeo aveva la parola e i segni, il pagano la ragione e la sua saggezza — —

Quale è l'importanza di questa strana *Metacritica* che parve « molto notevole » all'Hegel nella bella recensione, da lui dedicata agli scritti dell'Hamann raccolti

---

[1] Vocabolo coniato dal Rabelais; cfr. *Schriften*, IV, 34, 152: ματαιογραβολίζειν, gettar lo scandaglio vanamente (Gildemeister, *H.s Leb. u. Schriften*, III, 78).

dal Roth [1]; e nella quale i varî critici che ne trattarono, scorsero accenni profondi? [2].

L'Hamann, benché ricco di sentimento e di fantasia, non era propriamente uno scrittore, e, benché pieno di spirito filosofico, non era propriamente un filosofo. Gli mancava la forza artistica dell'esprimersi netto e chiaro; e gli mancava quella, filosofica, del ridurre i proprî pensieri in ordine sistematico. Come Kant ebbe a dire una volta, l'Hamann possedeva « la capacità di pensare le cose cosí all'ingrosso », ma non era in grado « di particolareggiarne alcuna » (*aus diesem Engroshandel etwas zu detailliren*) [3]. In questo, come negli altri suoi scritti, piuttosto che pensieri determinati e formati, devono cercarsi, dunque, presentimenti, intravvedimenti, tendenze.

Tre tendenze: 1°) verso l'unità: l'Hamann si sentiva mal soddisfatto dell'abisso messo dal Kant tra sensibilità e intelletto, della scissione della realtà in due elementi eterogenei; 2°) verso la storia e la tradizione; e 3°) verso

---

[1] Pubblicata nei *Jahrb. f. wiss. Kritik* del 1828, e ristamp. in *Werke*, XVII, 38-110, nonché negli *Hamann-Studien* del Gildemeister, pp. 316-406, che ne accompagna ogni linea con uno sciocco comento ingiurioso. Sulla *Metacritica* in particolare, pp. 83-88.

[2] Il Freudenthal, nell'art. cit., pp. 63-4; e l'Haym, che ne discorre implicitamente, esaminando la *Metacritica* dell'Herder, op. cit., II, 669-84: cfr. 244-5. Grande stima ne faceva il Rosenkranz, che la dice: « nel suo breve giro uno dei piú meravigliosi prodotti che mai il pensiero e la lingua tedesca abbiano messo al mondo » (*Geschichte d. kantisch. Philos.*, p. 373). Un'esposizione della metacritica, fatta dall'hegeliano K. F. F. Sietze, è riprodotta in Gildemeister, *H.s Leben und Schriften*, III, pp. 73-79: un'altra esposizione può leggersene nel libro recente di H. Weber, *Hamann und Kant*, Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Zeitalter der Aufklärung (München, Beck, 1904), cap. 13.

[3] Detto conservatoci dall'Hippel: cfr. O. Schlapp, *Kants Lehre vom Genie*, Gottinga, 1901, p. 234 *n.*

lo studio del linguaggio, come fondamento di ogni critica della conoscenza, la cui trascuranza ingenerava confusione nella forma del pensiero e favoriva l'escogitazione di una folla di fantastiche categorie della ragione [1].

Di queste tre tendenze, le due prime trovarono, infatti, soddisfacimento nella filosofia idealistica postkantiana, la quale si sforzò di superare il dualismo, anzi i dualismi, lasciati sussistere o rafforzati dal Kant, e, segnatamente con l'Hegel, fece cosí larga parte allo svolgimento storico dello spirito umano. La terza fu solo insufficientemente soddisfatta da quel moto filosofico, che trascurò la filosofia del linguaggio; e, anche quando, con l'Humboldt, riprese le meditazioni dell'Hamann e dell'Herder, non le mise in intima relazione col problema gnoseologico: talché si può dare che questa terza tendenza dell'Hamann resti ancora in forma di esigenza.

Le lacune, che l'Hamann avvertiva nella filosofia kantiana, c'erano realmente: dualismo, nichilismo della cosa in sé, trascuranza del pensiero storico, ignoranza dell'ufficio del linguaggio e della poesia. Ma la debolezza dell'Hamann fu nel non aver punto compreso la « rivoluzione copernicana », compiuta dal Kant. Nemico qual egli era della filosofia intellettualistica e naturalistica del suo secolo, della filosofia dei lumi (dell'*Aufklärung*), egli vide nel Kant solamente ciò che lo annodava a quella filosofia, e non ciò che profondamente ne lo distaccava [2];

---

[1] Sulla filosofia linguistica di Hamann è uscito testé un diligente lavoro del d.r Rudolf Unger, *Hamann's Sprachtheorie im Zusammenhange seines Denkens*, Grundlegung zu einer Würdigung der geistesgeschichtlichen Stellung des Magus in Norden (München, Beck, 1905).

[2] Cfr. le osservazioni sul proposito di J. Minor, *J. G. Hamann in seiner Bedeutung für die Sturm-und Drangperiode* (Frankfurt a. M., 1881), pp. 60-3.

e, tutt'al piú, scorse in lui l'efficacia dell'indirizzo negativo di David Hume. Gli sfuggí del tutto il concetto della sintesi a priori, dello spirito come attività creatrice. Onde non poteva elaborare i suoi spunti di critica in concetti rigorosi, che correggessero, svolgessero e arricchissero quelli kantiani; il che spiega come la sua *Metacritica* (al pari dell'altra, che le tenne dietro, dell'Herder) rimanesse senza vera efficacia. Anche nel libro dell'Herder si è trovata in qualche modo anticipata la filosofia della natura dello Schelling, o la dottrina delle categorie dell'Hegel; ma quei pensieri avevano forma cosí povera che né Schelling né Hegel poterono valersene e dovettero, per cosí dire, inventarli da capo e per vie proprie.

Nella stessa filosofia del linguaggio e della poesia, l'Hamann non raggiunse risultati positivi e duraturi; perché non è il miglior modo d'intendere la natura del linguaggio, ridurre tutto a linguaggio, e, mossi da vivace coscienza dell'importanza del linguaggio nelle formazioni concettuali, identificare concetto e linguaggio, e fare di ogni espressione linguistica in quanto tale un atto intellettivo. Nel che tanto l'Hamann quanto l'Herder non uscirono, in definitivo, dal leibnizianismo, coi suoi gradi meramente quantitativi dello sviluppo spirituale, con la sua conoscenza fantastica, che era conoscenza « confusa » delle verità intellettuali.

Pure, se come filosofi non sorpassarono la vecchia filosofia, nell'Hamann e nell'Herder si agitava qualcosa che apparteneva al migliore avvenire. Il loro pensiero era veramente, esso, una conoscenza « confusa », che, nel prendere forma « distinta », appariva fallace, ma, nella sua originaria e originale confusione, conteneva vigorosi elementi di vero. Se essi non riuscivano a definire in modo nuovo il linguaggio e la poesia, li intravvedevano in modo

nuovo; e ciò bastava per dare un nuovo avviamento ai loro giudizî, come si può osservare specialmente nelle critiche letterarie dell' Herder, che fu in Germania il vero creatore della storia della poesia.

1905.

VI

Hamann e Vico

Fa piacere notare che il primo tentativo di una scelta e traduzione di pagine dello Hamann sia stato fatto da un italiano e in lingua italiana[1]. Del difficilissimo scrittore tedesco non si aveva, nei libri pubblicati fuori di Germania, se non qualche breve cenno e, quasi sempre, di seconda mano. L'Assagioli se l'è cavata assai bene, cosí nel saggio introduttivo lucido e giusto, come nei brani tradotti, i quali non destano nel lettore altro scontento se non forse questo, che sono troppo pochi. L'Hamann aveva una rara profondità di pensiero, e una forza espressiva impacciata, contorta, saltuaria, ma potente. A proposito delle controversie, che ora si sono riaccese in Italia sull'insegnamento religioso nella scuola elementare, che cosa si potrebbe dire di meglio di quello che l'Hamann scriveva, nel 1759, al Kant? Il quale gli aveva proposto di comporre in collaborazione una *Fisica per bambini*; e l'Hamann, di rimando, manifestava l'idea che in un libro siffatto convenisse seguire, senz'altro, i primi capitoli del *Genesi*: « Ella non ha risposto alle mie obbiezioni, e forse pensa ad altro

---

[1] *Scritti e frammenti del Mago del Nord* (Johann Georg Hamann), traduzione e introduzione di Roberto G. Assagioli (Napoli, Perrella, 1908).

piano. Il piano da me scelto non appartiene a me, ma è proprietà di ogni fanciullo ed ha per autore Mosé, la cui riputazione saprò difendere, dato il caso, meglio della mia. Se Ella vuol essere un maestro per i bambini, Ella deve avere per loro un cuore paterno; ed allora Ella saprà assidersi, senza arrossire, sul cavallo di legno della favola mosaica. Forse quello che le sembra un cavallo di legno è invece un cavallo alato. Vedo purtroppo che i filosofi non sono migliori dei fanciulli, e che bisogna condurli anch'essi nel regno delle fate per renderli piú saggi e, soprattutto, per farli stare piú attenti » (p. 156).

È stato detto piú volte (dall'Haym, dal Minor, ecc.) che l'Hamann operò da lievito nella vita spirituale del suo tempo, e per noi non serba piú importanza alcuna diretta. Ciò potrà avere la sua giustificazione contro certe manie di hamanniani tedeschi (p. e., del Gildemeister), che si sforzarono di creare intorno all'autore idolatrato una chiesa, e pretesero servirsi dei suoi scritti come di una Bibbia, con le relative interpetrazioni estensive o allegoriche. Ma l'Hamann, come tutti i veri pensatori, spiega una perpetua efficacia, sia nel ricordare certe grandi idee e tendenze dello spirito, che le vicende dello svolgimento storico talora obliterano nelle coscienze, e sia per la inesauribile fecondità delle sue parole, che sono, negli animi ben disposti, semi di nuovi pensieri. Per entrambi codesti motivi, egli torna in voga ai nostri giorni, insieme con tutto il glorioso periodo del quale egli è un anello intangibile. Contro l'astratto naturalismo odierno dimostra quasi altrettanta efficacia che contro quello del suo tempo. E i suoi pensieri sulla poesia, sul linguaggio, sulla tradizione storica, sulla religione, sono ancora per noi, come furono per l'Herder e per il Goethe, *fermenta cognitionis*. Certo, non sono pensieri definitivi; ma esistono forse pensieri definitivi, fissati, cristallizzati? Se esistono, non servono a nulla.

Uno speciale interesse ha, inoltre, per noi italiani, l'Hamann, pei rapporti che lo legano col Vico; due nomi, codesti, che furono ravvicinati già nel secolo al quale i due pensatori appartennero, perché, com'è noto, il Goethe, nel suo soggiorno a Napoli, in una visita che nei primi giorni del marzo 1787 fece a Gaetano Filangieri, avuta da lui notizia di un vecchio libro italiano assai vantato dagli studiosi napoletani della legislazione e preferito al Montesquieu, la *Scienza nuova*, scrisse in quell'occasione: « In uno sguardo fuggevole al libro, che mi fu comunicato come cosa sacra, mi sembrò che vi siano presentimenti sibillini del bene e del giusto, che una volta deve o dovrebbe venire, fondati sopra serie considerazioni circa la tradizione e la vita. È assai bello quando un popolo possiede un tale patriarca: per noi tedeschi, Hamann diventerà un simile codice »[1]. Singolare ravvicinamento, che ha, per altro, della mera combinazione. Il Goethe, nello sguardo fuggevole che dette alla *Scienza nuova*, vi scorse proprio quel che non c'era: un ideale del futuro; epperò non poteva ritrovarvi le somiglianze effettive con l'Hamann, che egli, infatti, paragonava all'italiano in modo assai generico, per il posto che simili « patriarchi » prendono nella vita dei popoli. Altra volta già il filosofo napoletano e il suo affine tedesco erano entrati in contatto senza compenetrarsi, quando, cioè, nel 1784, l'Hamann, udendo parlare, non si sa da chi, dell'opera del Vico, e credendo che si trattasse di un libro di economia (ai cui studî allora era rivolto), si fece venire la *Scienza nuova* da Firenze[2]; ma non vi trovò

---

[1] *Italienische Reise*, ed. Düntzer, p. 181. Né in questa ediz., né in quella che si trova nella *Deutsche National-Litteratur*, vol. 102, questo brano è accompagnato da alcuna nota illustrativa.

[2] Brani di lettere riferite in Croce, *Supplemento alla Bibliografia vichiana* (Napoli, 1907), pp. 12-13.

quello che si aspettava, e forse non la lesse, o, certo, non la lesse a fondo. Del resto, circa quel tempo, l'Hamann, che da giovinetto aveva studiato la lingua italiana e di essa era stato maestro all'Herder, e degli scrittori italiani cita, oltre il Bruno (di cui conobbe qualche opera latina), il Muratori, il Baretti, il Metastasio, il Galiani (che stimava molto e considerava « uomo straordinario »), e l'Algarotti (che, per contrario, disprezzava profondamente), scriveva in una lettera al Jacobi (4 novembre 1786): « *Ich verstehe weder Italienisch mehr noch den Inhalt* »[1]. Con la medesima scarsa intelligenza parlò del Vico l'estensore e divulgatore delle idee dell'Hamann, l'Herder, il quale già conosceva nel 1784 il nome del Vico, come appare dalla lettera, alla quale abbiamo alluso di sopra, del suo maestro, e che è a lui diretta; e meglio lo conobbe nel suo viaggio in Italia e vivamente lo elogiò; ma non lo ricordò mai ai luoghi opportuni nei suoi scritti posteriori (come nella polemica col Wolf circa la questione omerica, e nella *Kalligone*). Onde, riassumendo, se il riavvicinamento dei due nomi, fatto dal Goethe, è assai piú giusto di quel che egli non sospettasse, e le affinità tra i due sono reali, bisogna negare per altro ogni efficacia diretta del Vico sull'Hamann: potendosi soltanto ammettere che questi e l'Herder avessero come un vago sentore dell'affinità di certe loro aspirazioni e atteggiamenti con quelli degli scrittori italiani della scuola napoletana. Nel leggere la *Moneta* del Galiani, l'Hamann notava che quel giovane, nel suo paese natale, filosofava in modo puro, modesto e quasi divino: qualità che aveva perduto nella Babele parigina[2]. E dell'Herder è noto quel che scrisse circa la vita intellettuale di Napoli, durante il suo viaggio in Italia: in

---

[1] *Briefwechsel*, ed. Gildemeister, p. 413.

[2] Op. cit., p. 667.

otto giorni, aveva guadagnato, in Napoli, per la sua filosofia della storia, piú che in tre o quattro mesi di soggiorno in Roma: vi aveva trovato « ben altri uomini che a Roma », e « ben altri scritti » [1].

Le relazioni tra il Vico e l'Hamann sono, dunque, meramente ideali; relazioni di somiglianza tra i problemi che l'uno e l'altro si proposero, le antipatie che sentirono, l'ufficio storico che adempirono, e, perfino, tra certe forme stilistiche che entrambi adoperarono. Ma, notando le somiglianze, non bisogna dimenticare le differenze; e, in ogni caso, io non consiglierei un parallelo tra i due per mettere in mostra la medesimezza dei loro pensieri. Codesti paralleli riescono sempre piú o meno artifiziosi. L'Italia della prima metà del Settecento non era la Germania della metà di quel secolo; il cattolicismo non era il pietismo protestante; la cultura storico-giuridica del Vico non era quella storico-religiosa dell'Hamann; il metodo speculativo del Vico superava quello mistico e sentimentale dell'altro; l'uno era un robusto sistematico, l'altro uno scrittore di aforismi e un pensatore pieno di buchi; lo stile dell'uno, nonostante i difetti di composizione, era chiaro come di un italiano; quello dell'altro stranamente oscuro, come di un veggente germanico; il temperamento del Vico era austero, e quello dell'Hamann piuttosto tormentato e dolorante che austero; tanto che l'uno non rise e non scherzò mai, e l'altro rideva e scherzava di continuo, se pure con colorito umoristico; e, insomma, Vico fu Vico, e Hamann fu Hamann. Non si tratta, dunque, né di mettere alla pari il Vico e l'Hamann, e neppure di sovrapporli e di farli coincidere parzialmente; sí bene è necessario, che lo storico della vita spirituale europea del secolo decimottavo mostri come quel fuoco, che

---

[1] Haym, *Herder*, II, 409.

ai principî del secolo era stato acceso in un angolo d'Italia e pareva spento e, certo, era sopito, fu riacceso, piú tardi, in un angolo della Germania. Quel fuoco, vogliamo dire, dilatatosi poi in vasto e vario incendio, e che, con parola riassuntiva, si chiamò romanticismo.

I singoli brani dell'Hamann, che, riferiti in italiano, parrebbero scritti dal Vico, non sono pochi. « Nella lingua di ciascun popolo si trova la storia di esso; e, poiché la facoltà di parlare si appartiene ai vantaggi distintivi dell'uomo, stupisce che non si sia fatto ancora un tentativo di ricercare piú particolarmente la storia della nostra razza e della nostra anima sotto questo aspetto »[1]. È dell'Hamann o del Vico? Ancora sulla lingua: « Ci devono essere somiglianze tra tutte le lingue umane, che si fondano sull'uniformità della nostra natura, e altre che sono necessarie in piccole sfere della società »[2]. E non sembra attinta alla pedagogia vichiana la raccomandazione di cominciare l'educazione dei fanciulli col disegno e la pittura e con lo scrivere per geroglifici, « ché sarebbe piú facile, perché tutti siamo nati ad imitare, e specie ad imitare la natura »; nonché la soggiunta prova storica, che « i pittori sono stati i primi maestri di scrittura, e i poeti e gli oratori i primi scrittori »?[3]. Contro la poesia dei suoi tempi: « La natura opera con sensi e passioni: chi mutila i suoi strumenti, come può sentirla? »[4]. Intorno a Omero: « Voltaire dice che *par les détails la poésie charme les hommes*: ah, non la poesia antica, ma la moderna o francese; non lettori diritti e virili, ma femminei e fanciulleschi. Sentire Omero non è cosa da ognuno »[5]. Il problema capitale, che lo oc-

---

[1] *Schriften*, I, 449.
[2] Op. cit., II, 121.
[3] Op. cit., I, 161-3.
[4] Op. cit., II, 280-1.
[5] Op. cit., III, 109.

cupò tutta la vita, è da lui formolato a questo modo: « Lingua, Tradizione ed Esperienza, è la mia idea favorita, l'uovo che covo — il mio uovo e il mio tutto — l'idea dell'umanità e della sua storia »[1]. E via discorrendo.

Ma, piú che nella lettura di questi singoli luoghi, si sente che nell'Hamann si continua, a suo modo, la stessa linea spirituale del Vico, in tutto l'insieme dei suoi scritti, nella tendenza generale di essi. Certo, l'Hamann ebbe in Germania una pronta e larga efficacia sull'Herder, sul Goethe, sul Jacobi, e, per mezzo di costoro e dei loro contemporanei e successori, sul pensiero europeo; laddove il Vico rimase senza efficacia immediata e con debole efficacia ritardata. Ma, quando molte delle esigenze dello Hamann avevano preso corpo nella grande filosofia, storiografia e filologia germanica, la terra d'Italia, nella quale le nuove idee vennero meglio accolte e piú profondamente intese, ripensate e svolte, fu la terra stessa del Vico; il quale aveva come preparato le menti dei suoi compaesani a quei problemi e a quel modo di concepire la vita e la storia. E chi sa che la tradizione speculativa del mezzogiorno d'Italia e quella della Germania romantica, la tradizione vichiana e l'hamanniana, non siano destinate a ricongiungersi tra loro e ad operare con rinnovato vigore nel pensiero moderno?

1909.

---

[1] *Schriften*, VII, 292.

VII

Il pensiero dell'abate Galiani

L'antologia galianea, compilata dal Nicolini [1], non è delle solite che, per fini pratici o scolastici, mettono insieme un certo numero di pagine con le quali è impossibile intendere il processo mentale dell'autore che si offre allo studio. In parte per l'avvedutezza del raccoglitore, in parte per la natura stessa degli scritti del Galiani, quell'antologia contiene tutto il pensiero sostanziale del celebre abate. Chi s'interessi ai piú minuti particolari delle sue dottrine economiche, dovrà certamente ricercare nella loro integrità il trattato della *Moneta* e i *Dialogues*; chi studî Orazio o il dialetto napoletano, vedere per esteso i lavori del Galiani in proposito, nei quali gli accadrà di spigolare parecchie interpretazioni felici o ingegnose; chi esamini la politica della seconda metà del Settecento, percorrere la corrispondenza diplomatica di lui col Tanucci, e le consulte e relazioni che rimangono ancora inedite; e, infine, il buongustaio vorrà sempre avere innanzi, nella sua forma originale, il delizioso epistolario francese dell'abate. Ma a colui che desideri conoscere la mente del Galiani nei con-

---

[1] *Il pensiero dell'abate Galiani*, antologia dei suoi scritti editi e inediti con un saggio bibliografico a cura di Fausto Nicolini (Bari, Laterza, 1909).

cetti direttivi e nei piú importanti svolgimenti, l'antologia del Nicolini è piú che bastevole. Con essa, insomma, si può rispondere in modo adeguato alla domanda: — Chi fu l'abate Galiani?

Alla quale dimanda le risposte si sono fatte perplesse e confuse non poco, segnatamente da quando, tornato in moda il diplomatico napoletano per effetto delle parole ammirative che di lui scrisse il Nietzsche, si è preso a fantasticare intorno alla figura del Galiani, rappresentandola come enimmatica, piena d'insidie e di duplici e triplici significati, singolarissima nella storia, di una profondità, sotto alla frivola apparenza, quasi imperscrutabile. A rischio di passare (come mi è accaduto di frequente) per animo e cervello prosaico, ardisco protestare contro codesta ermeneutica, la quale vede misteri dappertutto sol perché proietta negli scrittori e negli uomini che esamina, la soggettiva confusione e imprecisione mentale del critico.

Il Galiani, uomo di dottrina varia e sicura, versato nelle scienze naturali e nelle matematiche, versatissimo nell'economia, nella giurisprudenza, nella storia, nelle lingue, latinista squisito, non era, forse, tagliato ad essere ciò che di lui si aspettava: un grande scienziato, un grande storico o un gran filologo. I lavori che egli disegnò in queste materie rimasero quasi tutti nella condizione di abbozzi o di frammenti, o addirittura di titoli non seguiti dai capitoli. In tutti i suoi scritti getta sprazzi di luce; in nessuno questa luce si concentra a illuminare durevolmente un'ampia distesa. Soltanto nella pura economia egli fece veramente progredire la scienza (teoria del valore economico), con uno sforzo giovanile che, per altro, non venne da lui proseguito. Si è voluto spiegare la cosa (e la spiegazione era offerta dall'autore medesimo) con la pigrizia che lo dominava; ma la pigrizia stessa rimarrebbe da spiegare. In verità, il Galiani non possedeva quell'austera coscienza,

quasi di una missione da adempiere, che è necessaria per consacrarsi alla scienza; gli facevano difetto l'entusiasmo, la persistenza, lo spirito di sacrificio. La brama della verità, e di servire alla verità, non lo tormentava; e, in fondo, se egli avesse dovuto determinare in che consiste l'amore del vero, facilmente lo avrebbe scambiato con la passione della « curiosità ».

Scarsissimo, quasi nullo, fu in lui lo spirito religioso, il sentimento del sublime. Le sue idee sull'anima sono da materialista; ma gli mancava, perfino, la fede del materialista. Ripeteva col Voltaire che l'uomo ha cinque sensi pel piacere e pel dolore, ma non ne ha nessuno per discernere il vero e il falso; onde è destinato a godere degli effetti senza poter indovinare le cause. Non escludeva Dio; anzi acutamente avvertiva e denunciava la tendenza ateistica dell'ottimismo leibniziano, perché, se questo mondo è il migliore dei mondi possibili, non c'è bisogno di un Dio personale; o, come diremmo noi moderni, nel leibnizianismo si ritrova, invano combattuto a parole, lo spinozismo. Ma quale tristo Dio era il suo! Determinista, tra le ruote della macchina scorgeva questo cuneo, Dio, che s'intromette nel corso degli affari del mondo e, simile a fanciullo mal avvezzo, si diverte a creare l'impreveduto, toccando tutto e spesso guastando ciò che tocca. « *Les dés sont pipés* »: nel corso degli avvenimenti, interviene il giuoco di un gran baro: Catone e Bruto, che avevano giocato lealmente, se ne avvidero alla fine della loro vita e lo dissero a chi aveva orecchi per udire. Pensieri codesti, pensati sul serio, o celie? A ogni modo, queste celie sono i soli suoi pensieri sul proposito. Anche l'idea di libertà viene da lui degradata. Definisce l'uomo un animale, che si crede libero; non già che sia libero realmente, quantunque la credenza produca, in morale, gli stessi effetti della realtà. La libertà è a questo modo considerata come illusione, seb-

bene illusione utile. La moralità è un calcolo edonistico che si fa considerando gli obblighi verso sé stesso e quelli verso gli altri, col proposito di ottenere il maggior bene proprio col minore danno altrui, o il maggiore bene degli altri uomini col minore incomodo proprio. L'educazione si esaurisce tutta nel doppio apprendimento, d'imparare a sopportare l'ingiustizia e a soffrire la noia. L'onore è il « solletico », peggio ancora l' « onanismo », della virtú. Senza fede com'egli era nella religione tradizionale e nella spiritualità che crea il mondo, l'idea dell'immortalità gli fu oscura in tutti i suoi significati: la vita gli appariva mera materia di piacere, turbata dal dolore, straziata dalle malattie e dalla vecchiaia, avvelenata dalla paura per la lurida Morte, che niente può abbellire o rendere tollerabile. Irreligioso, non per ciò si acconciava all'incredulità, che gli pareva il piú grande sforzo e il piú vano, che l'uomo possa fare contro il proprio istinto e gusto; e, irreligioso, morí da penitente cattolico.

Prescindendo dall'arguzia e splendore dell'espressione, questi sentimenti e pensieri sono di animo piccolo, di intelletto non grande. Come, dunque, un uomo siffatto avrebbe potuto sul serio e a lungo prendere interesse alla storia, cioè al dramma umano, che per lui era privo di significato; o lavorare con ardore al progresso della verità, che per lui non aveva saldezza? Il naturale acume, che gli faceva cogliere certi aspetti di verso, suscitava l'impressione, che egli avrebbe potuto fare cose grandi nella scienza, « se non fosse stato cosí pigro ». « Se non fosse stato cosí Galiani », si dovrebbe dire piuttosto. Per la medesima ragione, egli non poté riuscire uomo politico, agitatore pratico, pubblicista efficace, quantunque non gli mancassero abilità di diplomatico e prudenza di magistrato e di amministratore. Serviva la politica del suo re, come stipendiato ch'egli era, per amor proprio, per ambizione, per bisogno natu-

rale a uomo d'ingegno di far bene ciò che può fare bene, fors'anche per naturale probità; ma niente di piú. Anche Napoli ebbe nel secolo decimottavo uomini politici e agitatori pratici e pubblicisti di gran vigore: Giannone, Filangieri, Tanucci, Fraggianni, Caracciolo, Galanti, Palmieri, e altri non pochi. Ferdinando Galiani non fu tra costoro. Egli non impersonò né la lotta contro Roma, né quella contro il feudalismo, o contro i gesuiti, o per la riforma dell'amministrazione e dei costumi. « Se fosse vissuto in altre condizioni e in altro paese, sarebbe riuscito un grande uomo di Stato »; è stato detto. « Se non fosse stato cosí Galiani », bisogna ripetere.

Ma quest'uomo, non filosofo e molto meno apostolo, possedeva tuttavia straordinaria chiaroveggenza circa le passioni utilitarie, e singolare capacità a riconoscere la realtà delle cose (intendiamo, quella realtà utilitaria) sotto le frasi pompose, le metafore, le idoleggiate astrazioni. Esente dalle illusioni che accompagnano di solito l'entusiasmo politico e dall'eccesso dell'universalizzare che accompagna di solitò la disposizione filosofica, esente da questi vizî perché privo di entrambe le virtú corrispettive, i limiti, tra i quali il suo animo e la sua mente erano rinchiusi, danno insieme la misura della sua forza di psicologo osservatore e di precettista pratico. La sua opera di casista politico si riattaccava alla migliore tradizione italiana, anzi a una delle tradizioni piú schiettamente italiane: a quella dei politici del Rinascimento, del Machiavelli e, segnatamente, del Guicciardini: onde, non a torto, i suoi amici francesi lo denominavano « Machiavellino ». Del suo compàesano Vico, vissuto nel tempo a lui immediatamente anteriore e amico di suo zio Celestino Galiani, non intese il profondo pensiero speculativo né la serietà etica; ma assimilò tuttavia alcuni concetti che rispondevano al suo bisogno teoretico di concretezza: sono, infatti, motivi vichiani

le sue idee circa lo stato di natura (infelicissimo e da bruti, e non già felicissimo, quale cantano i poeti), la critica dei contratti sociali, la considerazione dei popoli selvaggi come documenti della vita primitiva, l'opposizione che egli affermava tra filosofia e poesia, alla quale ultima raccomandava di non ragionare (e troppo essa ragionava al tempo suo). Napoletano, aveva in larga misura quella spregiudicatezza, che si congiunge all'esuberanza fantastica e passionale presso le popolazioni del mezzogiorno (donde, il realismo spesso notato come caratteristica del pensiero non meno che dell'arte e della letteratura meridionali). Era spregiudicato, e gli piaceva guardare stracciando tutti i veli; perfino, forse, quelli che non sono veli, ma parte della cosa stessa.

Cosí povero per un verso, e cosí riccamente dotato per un altro, il Galiani, se fosse rimasto in Napoli, si sarebbe assai probabilmente perduto per mancanza di materia su cui lavorare e di stimoli efficaci. Di certo, le sue doti mentali si affermano già nel giovanile trattato *Della moneta*, e anche nell'orazione panegirica di papa Benedetto decimoquarto, dove è svolta la teoria del « non fare in politica », opportunamente ristampata ora dal Nicolini. Ma, in Napoli, egli si sarebbe lasciato andare all'ozio, ai giochetti accademici, agli scherzi leggieri, e perfino alle buffonerie triviali; di che si vedono già i segni nel non meno giovanile opuscolo su don Domenico Iannaccone carnefice della Real Vicaria, e si ebbero poi le prove, durante gli anni suoi maturi, nei tanti opuscoli scritti sotto nome di don Onofrio Galeota: lazzi da perditempo. La sua andata a Parigi, con l'ufficio di segretario dell'ambasciata napoletana, e il soggiorno che fece colà per sette anni, gli offrirono le condizioni adatte a spiegare la sua attività piú genuina e migliore, e a formare e manifestare la sua vera fisonomia di pensatore e di scrittore. Anche di scrittore: egli aveva bisogno dello

stile di conversazione, a salti, ad accenni, a sottintesi, ad epigrammi; e questo, che Napoli non gli dava, glielo davano i salotti parigini. Nel togato periodo italiano di tradizione oratoria, che a lui non riusciva di rompere, il suo spirito si moveva con impaccio; e chi legge la sua prosa italiana avverte, pure tra i pregi non pochi, la traduzione, che egli vi faceva, della sua schietta personalità. Ma in francese egli non si traduceva: si esprimeva. E in francese scrisse i suoi capilavori stilistici: i *Dialogues sur le commerce des bleds* e le *Lettres* alla signora d'Épinay, dettate negli anni della sua precoce vecchiezza dopo il ritorno a Napoli, ma in comunione spirituale con la Francia e con Parigi. Perciò egli considerò sempre il soggiorno in Parigi come la grande epoca della sua vita. Colà visse davvero e intensamente, e la sua mente sparse intorno tutti i fiori e maturò tutti i frutti di cui era piena.

Perché, a Parigi, egli ebbe anche la ventura di ritrovare l'antitesi della sua tesi, il nemico da combattere, l'ostacolo urtando nel quale le sue forze si esaltavano e potenziavano al massimo grado. L'antitesi, il nemico, l'ostacolo erano l'astrattismo, il sistematismo, l'universalismo, l'umanitarismo, l'enciclopedismo; erano gli economisti, parola che valeva per lui come sinonimo riassuntivo di quegl'indirizzi mentali che egli avversava. Negli astrattisti scorgeva i fanatici, odiava la setta; in essi intravvedeva già i futuri giacobini. « Credetemi, non abbiate paura né dei bricconi né dei malvagi. Abbiate paura dell'onest'uomo che s'inganna: egli è in buona fede verso sé stesso, crede il bene e tutti si fidano di lui; ma, sfortunatamente, s'inganna circa i mezzi di procurare il bene agli uomini ».

Era il tempo delle teorie generali e semplicistiche; e il Galiani aborriva generalità e semplicismo. Non confondendo mai lo schema astratto, che è un mero aiuto pel calcolo, con la realtà concreta, voleva che le questioni politiche

si considerassero sempre nel tempo e nello spazio: ciò che vale per Roma, non vale per Parigi; ciò che era buono pel tempo del Colbert, non è piú buono per quello di Luigi decimoquinto: al calcolo stesso, al quale facilmente sfuggono alcuni elementi essenziali, anteponeva, nelle cose pratiche, l'esperienza. Era il tempo delle grandi parole, e il Galiani vi batteva sopra con le dita e ne faceva risuonare il vuoto. Bisogna occuparsi della felicità di esseri reali, di individui che esistono o di cui si prevede prossima l'esistenza: noi e i nostri figli, ecco tutto: il resto è sogno. Il Montesquieu non lo aveva contentato; del Rousseau, che faceva girare tanti cervelli, rideva: rideva cosí dei contratti stipulati ai piedi della torre di Babele dal gran notaio Nembrotte, come dei sistemi educativi del ginevrino, nei quali non si teneva conto della rapida formazione del carattere nei primi anni, anzi nei primi mesi o giorni dell'infanzia. Assaliva di fronte l'idolo filosofico del tempo, la Natura, e la massima allora corrente del « lasciar fare » alla Natura. La Natura, egli diceva, è grande, è immensa; ma il cómpito di noi uomini non è già di seguirla (cosa impossibile), sí bene di combatterla. Tutta la nostra civiltà è frutto di questa lotta: il metafisico deve rispettare e ammirare la natura, ma guai all'uomo pratico che prenda consimili atteggiamenti. Quando ogni cosa sembrava da rifare da cima a fondo per riportarla a una fantastica regola di natura, lui, il Galiani, sentiva il valore che spetta a ciò che esiste, pel fatto solo che esiste. Chi non sa altro che dir male e censurare, è un imbecille, è un uomo spregevole; perché niente è perfetto nel mondo, e tutto è buono fintanto che non si conosca il meglio. E che cosa è poi « il meglio » se non una cosa che esiste soltanto nella nostra testa, l'idea di un rapporto, inapplicabile quindi al mondo fuori di noi? Il Raynal vagheggiava una politica umanitaria, e scriveva contro la schiavitú: sciocchezze!

In politica, non si può ammettere se non il machiavellismo, puro, crudo, verde. Tutti vogliono impacciarsi del prossimo. Al diavolo il prossimo! Non esiste prossimo. Ciascuno pensi ai proprî interessi, e dica quel che gli occorre, o stia zitto. Si cantavano le lodi della tolleranza: Caterina II era una grande donna, perché intollerante e conquistatrice; tutti i grandi uomini sono stati intolleranti: la tolleranza è buona da esser inculcata a principi stupidi, per dar tempo, cosí, ai loro avversarî di ripigliare forza e rovesciarli.....

Con queste e altrettali osservazioni e precetti, con le ingegnose e nuove interpetrazioni storiche onde pesava pregi e difetti di Cicerone, difendeva Nerone e Caligola, scopriva rapporti tra la storia dei gesuiti e quella dei giudei al tempo di Tito o dei Templari al tempo di Filippo il bello, proponeva ipotesi sull'origine della sifilide, chiariva Orazio con la scorta dei costumi popolari italiani, — il Galiani maravigliava, sbalordiva, confondeva i letterati, i filosofi e gli economisti francesi. « Voi avete un modo di vedere tutto proprio; voi guardate gli avvenimenti con occhio affatto diverso da quello della maggior parte degli uomini.... », gli dice uno degli interlocutori dei *Dialogues*. E non meno li affascinava con la vivacità, la plasticità, la bizzarria delle parole e della mimica, nelle quali l'arguzia francese, passando attraverso il temperamento di uno straniero, acquistava nuova forza e nuovo colore. — La tradizione politica italiana, che gli enciclopedisti avevano piú o meno dimenticata, si riaffermava per bocca del Galiani; e faceva la critica del nuovo atteggiamento politico francese, che era poi quello, su per giú, di tutta Europa.

L'utilitarismo, la politica, la ragion di Stato, che il Galiani metteva in risalto, è, certamente, uno solo degli aspetti della realtà. Egli stesso scrive una volta alcune belle parole, rare in lui: « Il grand'uomo deve riunire qualità opposte, estreme, quasi impossibili ad accoppiare:

deve avere l'ardente desiderio del bene, che è dell'uomo virtuoso, unito alla calma e, per dir cosí, all'indifferenza, che hanno per esso i malvagi; deve volere con ardore, e tuttavia discutere con tranquillità e aspettare con pazienza: cosa quasi miracolosa ». Per suo conto, il Galiani preferiva, a quel che sembra, teorizzare con la calma e con l'indifferenza propria dei « *méchants* », e guardare sotto un aspetto solo; il che non vuol dire che da quel lato non vedesse bene, e non adempisse, in quel modo, a un ufficio assai importante.

Ma la sua critica era per ciò stesso alquanto retriva. Acutissimo nello scorgere il debole dell'astrattismo e dell'incipiente giacobinismo, non avvertiva ciò che v'era di serio in quel movimento spirituale; di serio, perfino, nei nuovi idoli della « Natura », della « Libertà », dell' « Umanità ». Ond'egli non criticava davvero gli avversarî, perché non sapeva, con ardita anticipazione mentale, sorpassarli. Coloro che hanno considerato il Galiani come uomo del secolo decimonono e precursore della « scuola storica » dell'economia e del diritto, si sono forse lasciati ingannare da esteriorità, e hanno confuso il senso politico della scuola del Machiavelli e del Guicciardini col senso storico del romanticismo e dell'idealismo postkantiano. Dov'è mai nel Galiani l'atteggiamento di reverenza innanzi allo svolgersi della storia, poema di Dio? dove è, in lui, il concetto della Ragione immanente e della Provvidenza? Il Galiani non oltrepassa il secolo decimottavo (del quale partecipa lo spirito irreligioso, il materialismo e l'edonismo), anzi forse, in alcuni punti, non lo raggiunge nemmeno; ma si trova tuttavia, di fronte a esso, come un vecchio il quale, incapace d'intendere le nuove aspirazioni del giovane, ha esperienza e sapienza bastevoli per avvertirne le fanciullaggini, sorridere delle sue illusioni, e prevedere dove andrà a rompersi il collo.

1909.

VIII

A proposito di un'edizione italiana della « Critica del giudizio »

La *Critica del giudizio* di Emmanuele Kant, della quale si è ora fatta per cura del Gargiulo la prima traduzione italiana [1], appartiene certamente alla serie di quei libri che non saranno mai dimenticati, perché stabiliscono come le pietre miliari nel cammino dello spirito umano. Se anche venisse il giorno in cui neppure una delle proposizioni di quel libro fosse piú accettabile nel modo in cui Kant la formolò, non per questo l'importanza di esso scemerebbe.

Ma io ora voglio pormi in un punto di veduta piú modesto e, per cosí dire, piú contingente; e domandare, non tanto quel che la *Critica del giudizio* significhi nella storia delle idee estetiche, quanto piuttosto la precipua utilità che da essa si può cavare nelle condizioni presenti della nostra cultura. Voglio considerarla come *medicina mentis*, e indicare contro qual morbo serva da farmaco efficace.

Allorché Kant, nel 1790, pubblicò la *Critica del giudizio*, già quasi da un secolo si seguivano senza interruzione le indagini e le dispute sul bello, sul gusto, sul genio, sul-

---

[1] Emmanuele Kant, *Critica del giudizio*, tradotta da Alfredo Gargiulo, Bari, Laterza, 1907 (*Classici della filosofia moderna*, vol. III).

l'arte. Ma (non tenendo ora conto di qualche tentativo, rimasto isolato e senza effetti) due tendenze dividevano gl'intelletti. C'era, da un lato, una minoranza, che diremo accademica, degenerazione del leibnizianismo, la quale risolveva i fatti estetici in fatti di carattere intellettuale o morale; dall'altro, una maggioranza, formata principalmente da curiosi e indagatori, spregiudicati se non profondi, che li trattava come fatti di piacere, piú o meno complicato o raffinato. La mente di Kant, aperta a tutte le forme del sapere, non poteva disinteressarsi dei problemi concernenti il bello; e, fin da giovane, vi andò sempre lavorando intorno, e, durante tutta la sua vita, lesse e studiò un'infinità di libri e libercoli sull'argomento, come è documentato dalle trascrizioni che ci sono rimaste dei suoi corsi di lezioni, dove si osservano le tracce di queste letture. E ondeggiò per un pezzo tra l'indirizzo accademico, e l'altro che può chiamarsi mondano; ma quest'ultimo sembrò, alla fine, prevalere in lui; tanto che, talvolta, ai contemporanei egli parve sotto l'influsso diretto e decisivo degli scrittori empiristici inglesi. Nel 1780, ossia quando pubblicava la prima edizione della *Critica della ragion pura*, Kant credeva e affermava recisamente l'origine empirica delle regole e criterî del bello, epperò la loro incapacità a valere come leggi *a priori*: credenza nella quale rimase ancora per alcuni anni.

Ma, ecco, questa credenza, che pareva cosí ferma, comincia a dare segni di oscillazione sul principio del 1787: alla fine di quell'anno, è bella e rovinata; nel 1790 vien fuori la *Critica del giudizio*, in cui si sostiene la tesi direttamente opposta. Una vera rivoluzione mentale, che, al pari di tutte le rivoluzioni, era stata preparata lentamente, come è comprovato dal continuare che Kant faceva a occuparsi tenacemente dell'argomento anche quando pareva essersi spacciato di esso col proclamare l'inesistenza di

principî a priori del bello, ossia l'impossibilità di una trattazione filosofica dei concetti estetici.

Guidato dalla sua profonda coscienza del vero, egli era giunto cosí, con uno sforzo immane, attraverso forti e intricate difficoltà, dopo molti errori e molte cadute, a scoprire per suo conto un nuovo continente, una nuova cerchia di attività umana, del tutto distinta dalle altre che comunemente si riconoscevano, e che egli stesso aveva riconosciuto dapprima, come le sole legittime. Era quello, come gli pareva, un territorio spirituale *sui generis*; difficile a definire in modo soddisfacente, ma sicuro e indubitabile nella realtà della sua esistenza. Giacché nell'animo umano vige (egli notava) una forma di giudizî, non forniti di carattere logico e (se per conoscitivo s'intende per l'appunto il logico) privi di carattere propriamente conoscitivo. E non forniti neppure di carattere pratico, se il pratico importa l'esistenza degli oggetti che si appetiscono. Sono giudizî accompagnati da piacere; ma non sono quel piacevole che sorge dalla forma inferiore dell'appetizione, ciò che piace ai sensi nelle sensazioni. Per le stesse ragioni, escludendo ogni interesse volitivo, quei giudizî non sono di carattere morale e non hanno che vedere col buono. Si potrebbero definire come di carattere contemplativo; ma sarebbe, in ogni caso, una contemplazione non rivolta a concetti, e indipendente cosí dall'idea della finalità esterna o utilità, come dall'idea della finalità interna o perfezione. E, quantunque universali, l'universalità di quei giudizî si dimostra meramente soggettiva, priva di criterio oggettivo. E, benché connessi con l'approvazione e disapprovazione del sentimento, si dimostrano intrinsecamente liberi da commozioni e attrattive. Questa forma *sui generis* di giudizî (diceva Kant) è quella dei giudizî del gusto; i fatti, cui essi si riferiscono, sono la bellezza e l'arte; l'attività produttrice, con la quale si

congiungono, è il genio, facoltà affatto diversa dall'intelletto scientifico. Certo, il modo piú comune e comodo e persuasivo di negare i giudizî del gusto era appunto, anche allora, quello di risolverli nel sentimento del piacevole. Ma tale sofisma non ingannava piú il vecchio filosofo. Sarebbe assurdo (egli esclamava) negare l'evidenza onde il giudizio del bello si distacca come per un abisso dal sentimento del piacere. Sarebbe ridicolo dire di una poesia, di una musica, di un edifizio, dei quali si deve giudicare, che essi sono « belli per me ». Le cose, che piacciono a me, importano a me, e non agli altri; ma chi pronunzia un giudizio di bellezza, chi dà per bella una cosa, esige che gli altri provino lo stesso piacere; non giudica solo per sé, ma anche per gli altri; e discorre quindi della bellezza come se questa sia una qualità della cosa. Quando uno dice: — tale cosa è bella, — è pronto a biasimare gli altri, se giudicano altrimenti; e nega loro il gusto, mentre insieme pretende che debbano averlo. Il detto: « A ognuno il suo gusto » appare inapplicabile in questo campo, ed è contradetto a ogni attimo della vita del bello e dell'arte.

Questa la scoperta alla quale Kant era pervenuto, e che espone e rafforza di analisi e ragionamenti nella prima parte della *Critica del giudizio*. Per essa, il mondo del bello si poteva considerare conquistato definitivamente dalla filosofia; e, sebbene non ancora del tutto circuito e penetrato e descritto, costituiva un possesso ormai stabile.

E da quella scoperta nasce l'utilità presente e viva del libro di Kant. Perché le condizioni storiche che Kant si trovò innanzi, e alle quali per molti anni della sua vita egli medesimo soggiacque, sono ancora le condizioni presenti di moltissimi intelletti. Intelletti ancora erranti nella oscura selva del sensismo e positivismo; ancora proclivi a lasciare fluire l'uno nell'altro il *iucundum* e il *pulcrum*;

insoddisfatti bensí della confusione, tanto che pur cercano un qualche criterio empirico per distinguere i due concetti; ma lo cercano, e non lo trovano, e ricadono nella confusione, e rinnovano i vani tentativi, e nessun Virgilio si offre loro dinanzi a trarli fuori della selva oscura. In tutti i campi di studio abbondano, di certo, i libri vani; ma nessuno forse ne produce, proporzionalmente, in numero maggiore del campo estetico, dove si è perpetuata per secoli una tradizione, che sta verso il metodo critico nel medesimo rapporto della zoologia del *Trésor* di messer Brunetto verso la zoologia moderna. Non è il caso di citare titoli e nomi; ma c'è anche oggi in Italia qualche caposcuola, che non dubita di porre tra i principî della sua filosofia l'identità di bello e di voluttuoso, differenziantisi poi tra loro solamente nel grado; e qualche altro riattacca il piacere del bello all'istinto genesico: ignorando, senza dubbio, che codeste teorie stravaganti non sono nemmeno nuove, ed erano già note al tempo di Kant, anzi risalgono ad Ippia di Elide. Altri ancora (e sono critici d'arte e di letteratura) asseriscono l'individualità e relatività del gusto, e fanno consistere la critica nell'effusione dei loro personali e accidentali sentimenti innanzi alle opere d'arte, negando cosí qualsiasi oggettività e ritornando alla formola *De gustibus* ecc., distrutta da Kant. Ma coloro che, con leggiero bagaglio, si accingono a risolvere i difficili problemi estetici, non possono sperare di produrre altro se non libercoli simiglianti in tutto (fuorché, naturalmente, nell'opportunità storica) ai saggi e trattatelli e dissertazioni che, prima di Kant, scrivevano i Burke e i Gerard, gli Home e gli Hume, gli Alison e i Platner: frutti ormai fuori di stagione e poco saporosi.

Se fra codesti intelletti erranti e perplessi se ne trova qualcuno disposto a compiere uno sforzo virile per uscire dalla selva oscura del relativismo e del sensismo, egli sa-

luterà nel Kant della *Critica del giudizio* il suo Virgilio, che gli verrà mostrando il vero viaggio da tenere. Studî e mediti questa terza delle *Critiche*; e, alla fine del suo studio, egli non conoscerà ancora, né compiutamente né precisamente, la scienza estetica; non avrà fermato la vera natura e l'ufficio dell'arte; non avrà risoluto i molteplici problemi che con questa si collegano: no, perché Kant è solo un momento della storia dell'Estetica, e dopo Kant il pensiero umano ha ancora camminato e progredito. Ma vi sono cose di cui quegli che avrà studiato e meditato Kant, non dubiterà piú: — che il dominio estetico non si può confondere né col logico né col pratico, e molto meno con la categoria psicologica del cosiddetto piacevole; — che esiste accanto alla scienza e alla pratica una terza sfera di attività spirituale *sui generis*, contemplativa, fornita del carattere di necessità; — che questa sfera deve essere oggetto di una terza critica, ossia di una speciale trattazione filosofica; — e che, se questa critica e trattazione viene trascurata, anche gli altri due campi resteranno pieni di ombre e d'incertezze. Acquistando questa convinzione, lo studioso si sarà sbarazzato dei piú grossi pregiudizî e avrà posto un saldo fondamento alle ulteriori costruzioni.

Ai malanni, dunque, del relativismo e positivismo estetico la *Critica del giudizio* si oppone, e si opporrà sempre, come rimedio di effetto sicuro. E, d'altra parte, su quel libro non è lecito saltare: vi si provò lo Spencer, e fece un capitombolo, alquanto ridicolo come tutti i capitomboli. Trattazioni di estetica, provenienti da persone che non hanno studiato Kant, possono trascurarsi, senza troppo rischio di grosse perdite mentali. — Ma, dicendo questo, dico insieme e ripeto che sarebbe parimenti insostenibile la pretesa di arrestarsi alla *Critica del giudizio*, cosa che il medesimo Kant non avrebbe fatto se, contro sua voglia, non

fosse stato arrestato dalla vecchiaia e dalla morte! Quel libro, come si è osservato, è nato da uno sforzo immane; non è difficile scorgere che, dove l'autore è piú risoluto e polemico, combatte un avversario che non è altri che lui stesso, cioè le sue vecchie credenze ed errori. E il risultato dello sforzo si assomma tutto nell'asserzione di una speciale sfera spirituale estetica. Sul termine, « cui combattendo valse a raggiungere », Kant cadde; e nel cadere lasciò aperta una serie di nuovi problemi, o di problemi malamente e insufficientemente risoluti. Chi potrebbe ormai appagarsi della non giustificata coordinazione delle due analitiche, l'analitica del bello e quella del sublime? del giudizio di gusto, studiato pedantescamente secondo la qualità, la quantità, la relazione e la modalità? del bello, concepito come il libero giuoco di due diverse facoltà, l'intelletto e la fantasia; ovvero svelato, in ultimo, come simbolo della moralità? e della bellezza, divisa in bellezza vaga e bellezza aderente? Specialmente il rapporto dell'arte con la filosofia (sul quale tanta luce aveva gettata la gran mente di Giambattista Vico) non viene dal Kant preso in esame e gli resta quasi affatto oscuro; e da quell'esame doveva svolgersi l'estetica posteriore. È una strana improntitudine il considerare, come taluni fanno, non accaduta la pubblicazione della *Critica del giudizio*, che pure è certo che fu pubblicata nel 1790, pei tipi degli editori Lagarde e Friederich, a Berlino e a Libau. Ma non è meno strana la paziente acquiescenza e la forza di stomaco di quegli altri, che, dopo piú di un secolo, si propongono di ingollare e digerire tutto intero quel volume, analitica, dialettica e metodica del Bello e del Sublime.

Osservazioni analoghe si potrebbero fare per la seconda parte della *Critica del giudizio*, concernente, com'è noto, la critica del giudizio teleologico. L'effetto di questa seconda parte è di produrre la convinzione, che quella scienza

esatta, naturalistica, meccanica, matematica, di cui Kant aveva studiato l'indole e i limiti nella *Critica della ragion pura*, non è, e non può essere, il solo punto di vista dal quale si deve guardare la realtà. Perché quella scienza non è in grado d'intendere la vita; e, intanto, le creature viventi, gli organismi, ci vengono innanzi, nella realtà naturale, e domandano di essere accolti e compresi dall'intelligenza dell'uomo. Il vivente (diceva Hegel) è l'Idea stessa realizzata; e nella *Critica del giudizio* Kant s'incontra per la prima volta con l'Idea, e non riesce a sfuggirle, anzi (leale pensatore qual egli era) non tenta nemmeno sfuggirle. Il posteriore idealismo, appoggiandosi al concetto dell'organismo, e alla finalità interna che è considerata nel giudizio teleologico, giunse al risultato, che ciò che Kant poneva problematicamente come un secondo punto di vista, parallelo a quello della scienza e meramente regolativo, costituiva invece il vero punto di vista della filosofia; la quale per virtú di esso è, e sarà sempre, distinta e diversa dalla scienza, ossia dalla considerazione naturalistica e meccanica.

1907.

IX

Dal primo al secondo Schelling

Mentre in Italia si pubblicava l'anno passato la traduzione, fatta dal Losacco, dell'*Idealismo trascendentale* dello Schelling[1], in Germania veniva fuori una scelta delle opere principali dello stesso filosofo[2], che non erano state mai piú ristampate dopo l'edizione delle opere complete, edita or sono cinquant'anni. Quella edizione fu curata dal figliuolo del filosofo, il magistrato e poi ministro prussiano, Ermanno Schelling; il quale, ancora vivente, deve ora assistere con animo commosso a questa rinascita d'interessamento (testimoniata anche dalle parecchie monografie, che si sono seguite negli ultimi anni) per la geniale attività filosofica paterna. E con commozione noi leggiamo, nell'avvertenza premessa alla nuova raccolta, che egli ha potuto darle ancora il suo appoggio ed aiuto.

La scelta tedesca contiene, veramente, tutto il meglio della produzione dello Schelling. Nel primo volume si trovano la dissertazione sull'*Io come principio della filosofia*,

---

[1] *Sistema dell' idealismo trascendentale*, tradotto da M. Losacco, Bari, Laterza, 1907 (è il vol. V dei *Classici della filosofia moderna*).

[2] F. W. v. Schelling, *Werke*, Auswahl in drei Bänden mit drei Porträts Schellings, und einem Geleitwort von Professor Arthur Drews, herausgegeben und eingeleitet von Otto Weiss, Leipzig, F. Eckardt, 1907 (3 voll., 8.o gr., pp. clxii-816, 682, 935).

le *Idee per una filosofia della natura*, lo scritto *Intorno all'anima del mondo*, l'*Introduzione allo schizzo di un sistema di filosofia della natura*, e la *Deduzione generale del processo dinamico*. Nel secondo volume sono il *Sistema dell'idealismo trascendentale*, l'*Esposizione del mio sistema di filosofia*, il *Bruno*, le *Lezioni sul metodo dello studio accademico*. Nel terzo, la *Filosofia dell'arte*, il discorso *Sulle relazioni delle arti figurative con la natura*, la dissertazione capitale del 1809 *Sull'essenza della libertà umana*, l'*Esposizione dell'empirismo filosofico*, e copiosi estratti della *Filosofia della mitologia e della rivelazione*.

Gli intenti, da cui sono state mosse la traduzione italiana dell'*Idealismo trascendentale* e questa ristampa tedesca delle opere, non possono dirsi precisamente i medesimi. Gli editori italiani, come appare dall'indirizzo della collezione e dalla scelta stessa dell'opera tradotta, hanno rivolto lo sguardo allo Schelling, in quanto precursore del sistema hegeliano. Gli editori tedeschi, A. Drews e O. Weiss, quantunque assai larghi nella scelta da essi fatta, non celano, nella prefazione e introduzione, le loro simpatie pel secondo Schelling, per quello della filosofia positiva. Il quale richiama, da una parte, il favore dei teosofi, e, dall'altra, quello dei seguaci dell'Hartmann; pensatore che dichiarò piú volte i suoi debiti verso lo Schelling, e che alla « filosofia positiva » dedicò uno studio particolare. Hartmanniani sono il Drews e il Weiss, pei quali la grande scoperta dello Schelling è quella del valore dell'Inconscio, e l'avere perciò, mercé l'ammissione di un principio irrazionale (la cieca volontà), dato uno scopo e un significato allo svolgimento, che tale non sarebbe se fosse infinito, come nel razionalismo.

Già, com'è noto, nelle dissertazioni giovanili dello Schelling, la natura veniva concepita come semplice agire o volere. Nello scritto sulla Libertà del 1809, l'Essere è espli-

citamente identificato col Volere, che è l'Essere originario (*Ursein*), cui convengono tutti i predicati dell'Essere: eternità, assenza di fondamento, indipendenza dal tempo, autoaffermazione. Questo concetto domina poi la filosofia positiva. Per tale ragione, è stato piú volte sostenuto che lo Schopenhauer non inventasse nulla di nuovo, essendosi ristretto semplicemente a colorire col suo pessimismo la dottrina schellinghiana. Ma è bene osservare che, se l'aver dato rilievo al concetto di volontà rappresenta un merito non piccolo, lo Schelling (seguíto in ciò dallo Schopenhauer) concepí, per altro, la volontà come qualcosa di irrazionale e d'illogico, introducendo cosí, nel sistema della realtà, un elemento affatto eterogeneo, del quale è impossibile intendere la connessione con la conoscenza e col pensiero; come si vede nei vani sforzi e dello Schopenhauer stesso e dell'Hartmann, per raggiungere questa connessione. La volontà non è logicità né illogicità: è volontà; essa si congiunge molto bene con la logica, e perciò non è illogica; ripugna all'antilogico, eppure non è logica; volontà e conoscenza sono insieme distinte e unite, ed entrambe elementi del reale. Concepire la volontà come cieca e irrazionale è, tutt'al piú, effetto di reazione ed esagerazione, nata da malinteso spirito polemico contro un frainteso idealismo.

Perciò, nonostante il risalto dato dallo Schelling alla volontà nella sua seconda filosofia, l'interesse maggiore sarà sempre suscitato dalla fase prima del suo pensiero, nella quale egli adempí veramente un ufficio storico capitale, fornendo il passaggio dal Fichte all'Hegel. Egli fu, per cosí dire, lo spirito inventivo, succeduto allo spirito critico kantiano; e mediò tra un chiarificatore e riduttore, quale il Fichte, del pensiero kantiano, e un sistematore possente, quale l'Hegel. Ma le soluzioni, ch'egli, con precocità e foga rimaste senz'altro esempio nella storia della

filosofia, propose e non elaborò a sufficienza, l'Hegel, con tardità e lentezza non meno rare, andava ruminando e perfezionando; cosicché, un bel giorno, poté sostituire pienamente lo Schelling, essendo egli stesso il vero Schelling, uno Schelling che aveva raggiunto ciò che l'altro non aveva saputo: la forza della dimostrazione, la coerenza del sistema.

Gli schellinghiani hanno considerato l'Hegel quale corruttore del primo Schelling, soffocatore dei germi di una piú alta filosofia, che in quello erano contenuti; o, tutt'al piú (come fanno ora i nuovi editori delle opere), hanno riposto l'importanza, l'utilità e la necessità della filosofia hegeliana nell'avere rappresentato come una solenne « riduzione all'assurdo » del razionalismo cartesiano: riduzione preparata dallo Schelling con la sua prima filosofia, e spinta innanzi fino all'estremo limite dal suo successore. Ma lo Schelling si sarebbe accorto del fallimento di tutto quell'indirizzo, al quale un tempo aveva collaborato; e, con questo accorgimento, e con l'escogitazione della sua seconda filosofia, non solo avrebbe progredito sopra Hegel, ma compiuto « un fatto, che non ha pari nella storia, dopo la scoperta del concetto per opera di Socrate ».

All'opposto di costoro, i vecchi hegeliani vedono, nella prima filosofia dello Schelling, la via della verità, che quegli aveva ritrovato e, fino a un certo punto, percorsa, quando poi si smarrí per una via traversa, che lo condusse al precipizio; laddove l'Hegel proseguiva coraggiosamente nella via scoperta dall'amico, conquistando la verità filosofica definitiva.

Forse né gli uni né gli altri sono completamente nel vero, perché gli uni e gli altri muovono da comuni presupposti erronei (quantunque differiscano in altri presupposti, donde la differenza delle conclusioni); e, allorché parlano di ragione e di logicità, intendono non so quale

disegno ideale, razionale, logico, che i primi negano che stia al fondo delle cose e i secondi affermano. Ma negare l'universo come astratto disegno logico, non è negare la logica; e affermarlo non è salvare la logicità, perché dove tutto è logico a quel modo, niente è logico; e il mistero risorge dal seno del panlogismo.

Il giudizio da dare intorno alle relazioni dello Schelling con l'Hegel deve essere alquanto piú complicato. L'Hegel, a mio vedere, ricevette dallo Schelling, soprattutto, una grande esigenza inadempiuta e un risultato positivo. La grande esigenza fu quella di un nuovo organo della filosofia, che lo Schelling disegnò in modo provvisorio come intuizione intellettuale: un sapere (egli dice), cui non si perviene per via di prove, argomenti e idee intermedie, epperò un intúito in generale, il cui obbietto non è indipendente da esso [1]. Lo Schelling aveva chiaro in mente che questo organo della filosofia non potesse essere il pensiero ordinario e scientifico. « Lo spirito (dice ad altro proposito), è un'isola eterna, a cui non si può mai arrivare dalla materia, per quanti giri e rigiri si facciano, senza un salto » [2]. « Dalla realtà comune vi sono due sole vie di uscita: la poesia, che ci trasporta in un mondo ideale, e la filosofia, che fa sparire totalmente al nostro sguardo il mondo reale. Non si vede perché debba essere piú generalmente diffuso il senso per la filosofia, che quello per la poesia, specialmente in quelle classi di uomini, i quali, sia col lavoro di memoria (nulla è piú capace di uccidere immediatamente la produttività), sia con la morta speculazione, che annienta ogni forza immaginativa, hanno completamente perduto l'organo este-

---

[1] *Idealismo trascendentale*, trad. ital., p. 38.

[2] Op. cit., p. 98.

tico »[1]. Ma, d'altra parte, non riconosceva al nuovo organo valore di logicità; onde accadeva che, non pago di metterlo in parallelo con l'arte e proclamare l'analogia tra le due forme teoretiche, tendeva a identificarlo addirittura con l'arte. Il suo pensiero è, a dir vero, per questa parte, assai oscuro. Ora, per lui, la filosofia è un analogo dell'arte; ora, è l'arte stessa; ora, è la filosofia dell'arte[2]. Ma, alla fine dell'*Idealismo trascendentale*, presagisce un ritorno della scienza nella poesia, che dovrà attuarsi per mezzo di una nuova mitologia, « non creazione del poeta singolo, ma di una nuova stirpe »[3].

Era, dunque, un'esigenza giusta, ma una soluzione insoddisfacente; anzi, a stretto rigore, inesistente, perché perplessa e contradittoria. L'Hegel non se ne soddisfece, e, su questo punto, scoppiò il profondo dissidio col suo amico e compagno di lavoro. L'intuizione intellettuale offriva un miscuglio del principio del Fichte e di quello del Jacobi; qualcosa d'immediato e perciò d'ingiustificato; e, in ultima analisi, era la maniera piú comoda di ficcare in una filosofia tutto ciò che viene in capriccio; un oracolo, da cui potevano provocarsi e ottenersi tutte le risposte. L'arte non costituisce il modo piú alto in cui l'Idea si manifesta allo spirito, perché il modo piú alto è l'elemento stesso dell'Idea; e, per conseguenza, il pensiero, l'Idea come concetto, è piú alta dell'opera d'arte[4]. Cosí l'Hegel fu spinto alla logica dell'Idea e alla dialettica; e lo svolgimento o divenire, che lo Schelling celebrò sempre come sua propria scoperta, prese forma di concetto filosofico. L'*Idealismo trascendentale* (che ha ancora tanto del kan-

---

[1] Op. cit., p. 19.

[2] Cfr. p. es., pp. 12, 19.

[3] Op. cit., p. 311.

[4] Hegel, *Gesch. d. Philos.* [2], III, 592, 598-9, 614.

tiano, e presenta, ravvivate da un fiotto di sangue giovane, le tre Critiche, come filosofia teoretica, filosofia pratica, teleologia e filosofia dell'arte), sembra, a leggerlo, quasi abbozzo della *Fenomenologia* e della *Filosofia dello spirito*. Ma, tra le opere di Schelling, non ve n'ha alcuna, che possa dirsi abbozzo della *Logica* hegeliana.

Il risultato positivo, che l'Hegel accolse dallo Schelling, fu la Filosofia della natura; o, meglio, la nuova Filosofia della natura, i fenomeni del cosiddetto mondo naturale riportati alla dialettica dell'Idea. L'inizio se ne trovava già in Kant, nei *Principî metafisici della fisica*; ma il merito dello Schelling, onde poteva dirsi a ragione autore (*Urheber*) della nuova scienza, era, secondo l'Hegel, l'avere cangiato le categorie, che solevano applicarsi alla natura, introducendo quelle del Concetto, e ponendo, p. e., le forme del sillogismo a fondamento del magnetismo [1].

Costituendo l'organo filosofico, che lo Schelling aveva cercato invano, l'Hegel fondò una nuova Logica; e accogliendo da lui l'idea di una filosofia della natura, fu indotto a fondare una nuova Metafisica; donde la sua Logica-Metafisica. Infatti, la serie spirituale e la serie naturale erano, per lo Schelling, parallele; non già propriamente al modo spinoziano, perché in lui la natura rappresentava un grado inferiore a quello dello Spirito, ma in questo significato che, nelle due serie, si ripetevano le stesse forme, una volta in modo inconsapevole ed esterno, l'altra in modo consapevole ed interno. Ora è evidente che, se il concetto appare cosí nella natura come nello spirito, è indispensabile una scienza del Concetto in sé, anteriore al suo alienarsi da sé nella natura (fuori di sé) e al suo riconquistarsi nello spirito (ritorno in sé, essere per sé). Questa fu la Logica-Metafisica hegeliana, dialettica delle categorie,

---

[1] Op. cit., pp. 607-8.

comuni allo Spirito e alla Natura; Filosofia razionale, di fronte alle altre due, della Natura e dello Spirito, Filosofie reali. E tale è la genesi del sistema hegheliano, perfezionamento di quello schellinghiano.

Ma il risultato positivo, passato dallo Schelling all'Hegel, fu altrettanto benefico, quanto l'esigenza da lui posta, e che dié luogo alla nuova dottrina del concetto nella logica hegeliana? Non sembra: l'accoglimento della Filosofia schellinghiana della natura determinò l'infelice tripartizione del sistema dell'Hegel in Logica, Filosofia della natura e Filosofia dello spirito, e il fallace trasferimento della dialettica del concetto puro ai concetti empirici. Quella giovanile improvvisazione dello Schelling somiglia molto alla nuova mitologia, che egli presagiva come risoluzione del pensiero nell'arte. Dire che la materia riempie lo spazio tridimensionalmente, e che la lunghezza è il magnetismo, la larghezza l'elettricità, il volume la gravità; o che il magnetismo è un sillogismo; o che ciò, che nella intelligenza è sensazione, nella natura è elettricità; queste e altrettali cose, non sono già soltanto discutibili nella loro particolarità, ma discutibili nel loro metodo stesso (che è il metodo della Filosofia della natura schellinghiana, accettato dall'Hegel), perché non si vede per quale processo il pensiero possa giungere ad affermarle. Elettricità, magnetismo, calore, e via dicendo, sono dati di esperienza o, meglio, concetti foggiati dalla fisica; non già categorie, che sia lecito dedurre e sistemare. Mi rendo conto delle cagioni storiche, che dovevano spingere a questo tentativo: riconosco che, per trovare l'uscio che si apre, bisogna talvolta battere a molti usci che non si aprono, e che lo Schelling e l'Hegel resero, anche per questa parte, un gran servigio alla filosofia. Ma, concesso ciò, dico che il concetto schellinghiano-hegheliano della Filosofia della natura è insostenibile. Nessuno, infatti, ne ha dato mai quella giustificazione logica, che si

ha diritto di richiedere; e nessuno ha potuto mostrarne la fecondità, per cosí dire, col fatto; ossia, col risolvere al lume di esso, in modo persuasivo, i problemi particolari: come è accaduto per altre parti del pensiero dell'Hegel, p. e., per la Logica, per l'Etica o per l'Estetica, larghi canali attraverso cui il pensiero hegeliano ha irrigato e fecondato il mondo della storia, dell'arte e della politica. Dalla Logica, dall'Etica e dall'Estetica si è avuta la prima rivelazione della verità di alcuni concetti dell'Hegel e, infine, il risorgimento dello studio di quella filosofia. Le speculazioni sulla natura, invece, hanno allontanato per un pezzo le menti e ingenerato la non giusta credenza che tutto il pensiero hegeliano sia artificioso e arbitrario.

Inoltre, la Filosofia della natura dello Schelling (benché l'Hegel assai insistesse sul carattere nuovo che essa assumeva per l'introduzione del Concetto) aveva sempre le sue radici nella mistica e nella teosofia: il simbolismo concettuale non è bastevole a mutarne l'intima essenza, e a distaccarla davvero dalla Filosofia della natura, quale fu trattata nel Rinascimento o nella teosofia di un Jacopo Böhme. Da ciò la pronta degenerazione, lamentata dallo stesso Hegel, che quella scienza ebbe a soffrire negli scolari [1]; e, in ciò anche, la ragione delle simpatie che lo Schelling stesso provava pel Böhme e pei teosofi. E se la Filosofia della natura condusse lo Schelling alla sua seconda filosofia e alla concezione della personalità divina, anche a cagione di essa restò aperto nel sistema hegeliano il varco al teismo e alla trascendenza, come apparve chiaro in séguito nelle vicende della destra hegeliana [2].

---

[1] Op. cit., pp. 613-4.

[2] Si veda una lettera dello Hoffmann, scolaro del Baader, allo Spaventa, da me pubblicata in *Critica*, IV, 224-50; cfr. specialmente, p. 227.

Quando lo Schelling, nelle lezioni tenute a Monaco, censurava l'Hegel per avere collocato al posto dell'Assoluto le astrazioni del Logo, poteva avere ragione, perché, infatti, il Logo, staccato dalla filosofia dello Spirito, diventa, in certo senso, astratto. Ma ragione contro di chi? Contro ciò appunto, che dello Schelling persisteva nell'Hegel, e che l'Hegel aveva assai perfezionato, rendendolo logico e coerente. E, certamente, aveva torto quando, nel tempo stesso, con bizzarra contradizione, lamentava di essere stato derubato. Derubato di che? L'Hegel aveva continuato a lavorare una materia, lasciata dallo Schelling semigrezza, non stancandosi mai di dichiarare da chi quella materia gli provenisse. « Essi mangiano del mio pane! », esclamava, nel suo malumore, il vecchio Schelling, a proposito degli hegeliani. E l'Hegel, piú volte, gli aveva reso, non richiesto, giustizia, ripetendo ai suoi scolari: che « lo Schelling aveva posto il contenuto assoluto della Filosofia », e che « ciò che ancora mancava, era la Forma assoluta ».

Stando cosí le cose, s'intende l'insufficienza e sterilità della critica che lo Schelling mosse alla Filosofia hegeliana; critica, la quale, ben lungi dall'essere quella « definitiva liquidazione dell'hegelismo », che alcuni immaginano, non tocca punto il vero problema. Lo Schelling non era in grado di criticare la nuova Logica di Hegel, alla quale non si era elevato; né poteva rigettare le costruzioni arbitrarie di quel sistema, perché vi aveva collaborato egli stesso, e ancora le serbava per suo conto, né trovava in sé mezzo alcuno legittimo di liberarsene. Contro quelle costruzioni hanno avuto maggiore efficacia le proteste, ancorché esagerate e mal ragionate, dell'empirismo e del naturalismo, che non la sua « Filosofia positiva ».

1908.

X

La filosofia di Herbart

La filosofia dell'Herbart non è stata mai veramente studiata e divulgata fuori di Germania; e la traduzione del *Lehrbuch zur Enleitung in die Philosophie*[1] (il libro dell'autore in cui essa è esposta per intero, nei suoi tratti fondamentali), condotta con somma cura di fedeltà dal d.r Vidossich, non solo è la prima in Italia, ma la prima che ne appaia in ogni altra lingua. In Italia, alcune infiltrazioni di herbartismo si ebbero nel Lombardo-Veneto negli ultimi tempi della dominazione austriaca; ma fu propriamente a Napoli, poco dopo il 1860, nel nuovo fervore di studî filosofici di quegli anni, che il nome dell'Herbart venne fatto, in qualche modo, valere. E, se è vero ciò che mi è stato una volta raccontato, la divulgazione accadde soprattutto per opera del filologo Lignana, reduce dalla Germania e gran *colporteur* di novità filosofiche. Era cominciata allora, in Germania, la reazione contro l'hegelismo; e, per l'appunto, la scuola dell'Herbart si presentava candidata alla successione di quella ricca eredità. Accadde perciò che, presso di noi, l'hegeliano Bertrando Spaventa rivolgesse la sua attenzione all'Herbart e facesse, nei suoi

---

[1] G. F. Herbart, *Introduzione alla filosofia*, tradotta da Giuseppe Vidossich, Bari, Laterza, 1908 (*Classici della filosofia moderna*, vol. IV).

scritti, qualche acuto accenno critico a quella filosofia; e che uno scolaro dello Spaventa, Antonio Labriola, messosi al medesimo studio, dall'hegelismo passasse all'herbartismo, dichiarandosi, solo forse degli italiani, adepto della scuola, come fu il solo che collaborasse alla *Zeitschrift für exakte Philosophie*, che di quella era l'organo. Pure, che cosa il Labriola si appropriò davvero dell'Herbart? Per qualche tempo, egli ne seguí l'etica e la pedagogia; ma la metafisica, che è il fondamento del sistema, sembrò restargli estranea, tanto che non ne discorse mai. E la pedagogia è stata il veicolo che ha fatto diffondere tra noi il nome dell'Herbart (alla pedagogia herbartiana ha consacrato un libro il Credaro); veicolo, a dir vero, non troppo filosofico, perché la pedagogia, si sa, o diventa buona filosofia e cessa cosí di essere pedagogia; o resta, come di solito accade, pedagogia, ed è cattiva filosofia.

L'Herbart è un pensatore coraggioso; e possiede, in questo coraggio, la prima condizione del vero filosofare: quella *Offenheit*, quella lealtà, che con tanta insistenza Kant soleva inculcare. Come nella vita pratica vale assai piú un uomo che voglia fortemente un fine anche errato, che non colui che voglia e disvoglia, con molte buone intenzioni e nessuna conclusione; cosí, parimenti, nella vita della scienza. Un pensatore ha il dovere di trarre tutte le conseguenze dai principî, ch'egli ha posti; e non deve arrestarsi a mezza strada, o barcamenarsi per timore che lo prenda di urtare nell'assurdo. Perché, una delle due: o dell'assurdo egli si accorgerà, e potrà allora tornare indietro, riesaminare il principio stesso, modificarlo, convertirsi. Ovvero non se ne accorgerà; e il suo errore rimarrà, pur sempre, esemplare e fecondo nella storia della scienza. La quale (si tenga bene a mente) non si fa solo dai Colombi, scopritori dei nuovi mondi; ma anche da coloro che, come il leggendario eroe romano Curzio, ornati di

tutte le armi della filosofia, guardando il Campidoglio e invocando gli Dei Mani, *in voraginem se immittunt*. A quegli altri invece (e sono tanti), che, appena pronunziata una proposizione compromettente, s'intimidiscono al suono della loro stessa voce, e si guardano attorno smarriti, e si affrettano a porre, accanto alla prima, un'altra, che la temperi col dire l'opposto, bisogna raccomandare la lettura e l'esempio di Herbart; non pensatore geniale forse, ma profondamente onesto e tutto compreso della serietà del cómpito suo, e che giovò alla filosofia con la ben delimitata posizione che seppe assumere e conservare.

È risaputo che l'Herbart criticò l'*Enciclopedia* e qualche altra opera dell'Hegel (del quale, del resto, faceva grande stima, come altresí del Fichte, che a lui, Herbart, era stato primo maestro). Della filosofia hegeliana sembrò oppositore radicale e sistematico; e rimase per un pezzo, nell'opinione generale, come il rappresentante e la bandiera dell'antihegelismo. Ma di quale sorta fu la sua opposizione? — In primo luogo, è da dire veramente che l'Herbart non si oppose all'Hegel in particolare, ma a tutto il movimento post-kantiano; e che, anzi, con Hegel in particolare conveniva in qualche importante veduta, aborrendo anche lui la confusione della filosofia con l'arte, l'estetismo, che chiamava il « male radicale » dei suoi tempi, e rigettando il « sentimento » come organo metafisico, e per questo distaccandosi, come l'Hegel, dallo Schelling e dal Jacobi, e considerando la filosofia come conoscenza di natura sua essoterica, fatta di scienza, di metodo e di logica.

Né poi, per essere provenuto egli stesso dal gran padre Kant, la sua polemica contro la filosofia post-kantiana, e, in parte, contro la kantiana, poteva aver nulla che l'avvicinasse alla polemica empiristica e naturalistica. Parecchi, e tra questi alcuni dei suoi stessi scolari, ingannati

dalla denominazione di « realismo », che egli dava al suo sistema, e da altre apparenze, fecero dell'Herbart quasi un empirista. Ma l'Herbart diceva che la riforma baconiana, utile alla fisica, era stata dannosissima alla metafisica, introducendo l'abito del contentarsi di cognizioni empiriche; e, per suo conto, affermò sempre che i concetti empirici sono impensabili e richiedono un'elaborazione metafisica. Né materialista poteva essere a niun patto chi, con Leibniz, teneva che la materia è nient'altro che un composto, e che perciò i suoi componenti non possono essere materiali.

Se si dovesse in qualche modo indicare la forma di spirito, che ebbe efficacia sul suo metodo filosofico, bisognerebbe dire che fu la costruzione matematica. Tutta la filosofia dell'Herbart è, nel suo intrinseco, fortemente matematizzata; al modo stesso che altre filosofie risentono ora dell'arte, ora della storia, ora delle scienze naturali, e ora, infine, del sentimento e delle aspirazioni pratiche. Non già che l'Herbart applicasse la matematica alla filosofia: cosa impossibile, come del resto è impossibile applicarle il metodo dell'arte, delle scienze naturali, della storia o del sentimento. Ma gli errori in filosofia nascono dal non serbare puro il metodo filosofico e mescolarlo di elementi estranei, che, nel caso dell'Herbart, furono forniti principalmente dall'ideale matematico.

Di qui la sua Logica, che è non solo verbale e formalistica, ma astrattamente intellettiva e operante con la disgiunzione, coordinazione e subordinazione dei concetti. Di qui la sua Metafisica, che nega il divenire e il cangiamento, e pone la realtà come un complesso di esseri o di Reali, in uno spazio intelligibile, semplice, immutabile, da concepire (o da non concepire) come i punti matematici nella linea. Di qui la sua Psicologia, fondata sui rapporti della conservazione e del perturbamento, ai quali è applicabile

la matematica; e la sua Filosofia della natura, che risolve in rapporti consimili i fenomeni fisici. Di qui, infine, la sua Estetica e la sua Etica, che mettono capo a una serie di idee, semplici, irrelative, irreducibili, contate e non pensate.

Della filosofia kantiana l'Herbart ammirò soprattutto, e ritenne come prezioso retaggio — che cosa? — la critica della prova ontologica, e quindi il principio della fede come unica guisa di affermare l'esistenza: il che risponde a una disposizione di spirito, assai spesso notata nei matematici, i quali riescono ad essere insieme, di solito, razionalisti e superstiziosi. Rigettò invece quello che ad altri pareva, com'è infatti, la vera e feconda scoperta kantiana, il concetto dell'apriori e della produttività spirituale, badando sempre a ripetere che egli negava fermamente tutti gli apriori. In un periodo filosofico, in cui fu viva la coscienza della realtà come continua creazione, l'Herbart ebbe invece la visione di una realtà immobile, la cui produttività (se pur si può chiamare cosí) si restringeva tutta nel conservarsi, respingendo i perturbamenti. Il resto era per lui effetto di punti di vista relativi e non essenziali, di vedute accidentali (*zufällige Ansichten*). Gli altri pensatori del tempo acclamavano, come precursori, Eraclito o Giordano Bruno: l'Herbart salutava reverente, come suoi antichissimi maestri, Parmenide e gli Eleati.

Ma, se l'ispirazione matematica fosse stata l'unica fonte della filosofia dell'Herbart, egli sarebbe dovuto giungere, in forza di essa, al meccanicismo; e avrebbe dovuto negare, per conseguenza, ogni valore. Per una via affatto diversa da quella dello Spinoza (al quale si mostrò sempre ostile) avrebbe dovuto con lo Spinoza accordarsi in questo risultato: che solo l'essere è, e ogni dover essere, ogni valore, è una *imaginatio*.

E qui l'Herbart ci svela l'altra sua faccia. Il suo metodo filosofico, cosí matematicamente ispirato, era diversis-

simo dal metodo estetizzante dello Schelling; ma egli, come lo Schelling, come tutti i pensatori del suo periodo, come tutti coloro che erano discendenti dell'autore della *Critica della ragion pura* (autore insieme della *Critica del giudizio*), non poté non assegnare alla forma estetica un peculiare ed altissimo ufficio; e, accanto alla Filosofia teoretica (comprendente la Metafisica con la Psicologia e con la Filosofia della natura), collocò la Filosofia pratica, che denominò « Estetica » e nella quale raccolse il giudizio del bello e il giudizio del buono; accanto ai giudizî di esperienza, che la Metafisica elabora e compie mediante il metodo dei rapporti (*Methode der Beziehungen*), ammise i giudizî pratici, che l'Estetica compie con l'aggiunta (*Zusatz*) della valutazione.

Nessuno piú dell'Herbart scavò profondo il solco tra essere e dover essere, tra giudizio teoretico e giudizio pratico, tra fatto e valore. L'Hegel, ripigliando con ben altro vigore e fortuna la tesi dello Spinoza, mercé la sua scoperta dialettica, riduceva il dover essere all'essere, il razionale al reale; l'Herbart si sforzava di porre tra loro tanto intervallo da renderli del tutto estranei. La realtà metafisica offre per tal modo, nel sistema dell'Herbart, il piú strano spettacolo: da un lato, i Reali immobili, o solo occupati a respingersi, come palle di bigliardo; dall'altro, la costellazione delle idee estetiche e pratiche, che fanno sentire or sí or no, e non si sa poi come, il loro mite influsso su quei duri Reali. Crudo dualismo di fatti e di valori, che s'è incontrato sempre, e s'incontra ancora, specie nelle trattazioni scolastiche di filosofia; ma che l'Herbart ha il merito di avere fissato con tratti cosí energici, che, quasi, egli ne ha dato insieme l'epopea e la caricatura.

Non sarebbe possibile contentarsi di un mondo come questo, che l'introduzione dell'armonia estetica rende anche piú disarmonico; e l'Herbart, per giungere a una ve-

duta che lo soddisfacesse, affermò con risolutezza l'idea di Dio, e quella dell'immortalità delle anime, dedotta dalla semplicità e immutabilità dei Reali, nei quali ogni cangiamento di vita e morte è un'apparenza. E il suo Dio è un curioso dio, che non solo non può mutare le verità della logica e della matematica o della moralità (questa limitazione, che non è poi una limitazione, era ammessa già da molte scuole teologiche): ma non ha neppure creato i Reali, né ha potere illimitato di trasformarli. Insomma (se bene interpetro il pensiero dell'Herbart in questa parte), a me pare che l'escogitazione, fatta anni addietro dall'allegro filosofo inglese, il prof. F. S. Schiller, di un Dio « limitatamente potente » (che dovrebbe valere alla spiegazione dell'universo meglio della vecchia idea di un Dio onnipotente) si trovi già come anticipata nella filosofia dell'Herbart.

Questi lineamenti del sistema, nettamente affermati e francamente sostenuti, possono spiegare la varia simpatia e fortuna, che esso trovò in ambienti diversissimi. Pel suo metodo intellettualistico, piacque a molti matematici; ed herbartiano era quel matematico Riemann, che fu tra i creatori dell'ipergeometria. Per lo stesso motivo, l'Herbart influí sulla scienza economica, che è costruita col metodo quantitativo; un'importante scuola di economia pura sorse proprio in Austria, il paese in cui fu piú divulgato, e piú a lungo vigoreggiò, l'herbartismo; a quella scuola appartenne Carlo Menger, che mosse in guerra contro lo storicismo in economia, ossia contro una delle varie manifestazioni dell'impulso impresso dalla filosofia idealistica e romantica agli studî storici. Recondite connessioni e germinazioni d'idee, che meriterebbero di essere esplorate, e alle quali ora non ci è dato di fare se non questi accenni. Meno stretto, anzi soltanto estrinseco, fu il legame tra i tentativi matematici della psicologia herbartiana e le ri-

cerche e misurazioni della posteriore psicologia sperimentale; perché la psicologia di Herbart, come si è detto, non ebbe nulla di empirico e serbò, pur in quella sua veste matematica, carattere metafisico. Ma anche i legami estrinseci concorrono, talvolta, alla fortuna di un ordine di idee, sebbene a una fortuna anch'essa estrinseca. Per la rigidezza e la facile comprensibilità della sua Etica, determinata com'era in cinque idee pratiche, su per giú rispondenti ad altrettanti concetti o classi di « virtú », la filosofia herbartiana incontrò le simpatie dei moralisti pratici, e segnatamente dei pedagogisti. Ai quali ultimi offrí quello che cercavano: il concetto della Pedagogia, come di una scienza composta, risultante dall'Etica (l'ideale!), e dalla Psicologia (il reale!); e che, mediante la psicologia, era aperta a ricevere in sé tutte quelle disparate cognizioncelle empiriche, onde i pedagogisti sono cosí ingordi. Sta di fatto che alla riflessione filosofica incipiente riesce assai comoda la divisione del mondo in ideale e reale; e poiché questa divisione rappresenta un primo progresso rispetto all'indistinzione del fatto bruto, sarebbe di certo una fortuna se i pedagogisti odierni italiani, dall'evoluzionismo grossolano che è il loro vangelo, tornassero o si sollevassero all'herbartismo.

Finalmente, oltre che per questo suo carattere di astrattismo etico e per la sua limitata coscienza della libertà, la filosofia herbartiana, per il favore che dava alla credenza in un Dio personale e all'immortalità dell'anima, era intrinsecamente la meno investita dallo spirito della riforma tra tutte le filosofie prodotte nel periodo post-kantiano; e, per la sua quasi indifferenza verso la realtà e necessità storica, era la meno rivoluzionaria di tendenze; il che ne rendeva piú facile l'accoglienza in un paese cattolico e conservatore come l'Austria, che divenne infatti la cittadella dell'herbartismo. — Perché mai i tanti cattolici, che ai

giorni nostri vanno in cerca di una filosofia, non provano un po' quella dell'Herbart? Antidialettica com'è, renderebbe, sotto questo rispetto, alla teologia, i servigi del tomismo; nutrita di kantismo, avrebbe un'aria moderna; filosofica nell'andamento, sarebbe piú decorosa e dignitosa pel cattolicesimo che non le spiritose invenzioni dei prammatisti e degli intuizionisti.

Ma che cosa, della filosofia dell'Herbart, resta efficace per noi? Delle sue tesi positive, forse nessuna. Anche dove l'Herbart giustamente notò errori, non fu poi felice nelle correzioni. Contro l'estetica materiale che attribuiva all'arte idee filosofiche o commozioni, egli sostenne che l'arte debba valere soltanto per la forma; senonché, la forma poi era per lui una specie di materia, l'aggregato di certi rapporti estrinseci, rispondenti all'armonia, alla simmetria, al contrasto, e via dicendo. Combattette il dovere quale principio della morale, notando giustamente che il dovere non poteva essere un momento primario; senonché rese poi elemento primario le idee pratiche, cioè le astrattezze che egli decorava con quel nome. Nelle principali sue tesi positive, l'Herbart può dirsi morto per noi, perché non fu mai, in quelle, veramente vivo.

Pure, il libro suo è vivo. Dalla opposizione dell'Herbart all'idealismo, energica come essa è, scoppia fuori irrefrenabile l'esigenza e la verità dell'idealismo stesso. Egli polemizza contro il divenire e ne fa intendere la necessità; polemizza contro il metodo speculativo, e sembra evocare la dialettica; asserisce la pluralità, e fa sorgere la brama dell'unità; nega l'apriori, e lo suggerisce in ogni punto, con la sua stessa negazione. Se si aggiunge che egli era un dotto nel vero senso della parola, e scrittore asciutto e vigoroso, si comprenderà l'attrattiva che ha per lo studioso questo filosofo, che è fuori della via del pensiero

moderno e che giova tuttavia a rafforzare il pensiero moderno: lo rafforza, cioè, col suo stesso disperato tentativo di restaurare la metafisica prekantiana, adoperando i risultati della critica kantiana.

1908.

XI

De Sanctis e Schopenhauer

Tra i saggi critici di Francesco de Sanctis uno dei meno osservati è forse il dialogo che s'intitola: *Schopenhauer e Leopardi* [1]. Ai puri letterati quella discussione filosofica riesce di non facile intelligenza e giudizio: gli studiosi di filosofia, d'altro canto, non pensano a cercare in una raccolta di saggi di letteratura uno scritto d'importanza filosofica. Eppure il dialogo del De Sanctis è tra i primissimi lavori, che siano stati, in tutta Europa, dedicati alla filosofia dello Schopenhauer [2]; e il primo di quelli italiani, non solo per la data, ma pel merito, non potendo la nostra letteratura filosofica mostrare, sull'argomento, nient'altro che gli stia a paro, né per profondità né per succosa brevità.

Il De Sanctis lo compose nel 1858, quando era professore nel Politecnico di Zurigo; e lo pubblicò nel fascicolo di decembre di quell'anno della *Rivista contemporanea* di

---

[1] È compreso nella prima raccolta di *Saggi critici* (1866), piú volte ristampata dal Morano di Napoli (4.a ediz., Napoli, 1881), pp. 246-99.

[2] I primi lavori francesi di qualche importanza sono: A. Foucher de Careil, *Hégel et Schopenhauer* (Parigi, 1862), e Th. Ribot, *La philosophie de Schopenhauer* (ivi, 1874).

Torino[1]. — La filosofia dello Schopenhauer, per parecchi decennî trascurata e quasi ignorata dai lettori tedeschi, veniva allora in moda: le riviste di Germania cominciavano a riempirsi di articoli sul metafisico pessimista, che quella tardiva celebrità seguiva con interesse dal suo osservatorio di Francoforte: anche un periodico inglese, il *Westminster Review*, aveva pubblicato nell'aprile del 1853 un articolo sullo Schopenhauer, col titolo: *Iconoclasm in German Philosophy*. Lo Schopenhauer al suo primo apostolo, il Frauenstädt, vedeva aggiungersene via via altri, non meno entusiasti; ed entusiasti e curiosi traevano a Francoforte per conoscerlo di persona. Appunto in Zurigo si era formata una piccola « comunità » di suoi fedeli. « Ebbi nel decembre passato (scriveva il filosofo il 10 gennaio 1855 al suo amico Adamo von Doss) un invito di recarmi a Zurigo: si trova colà un'intera *coterie* di belli, ma reprobi spiriti, di tali cioè che non possono toccare il suolo tedesco, e non possono perciò venire a vedermi: c'è Riccardo Wagner, c'è lo Herwegh, c'è un ungherese fanatico per la mia filosofia e altri »[2]. Il Wagner il 5 febbraio 1855, da Zurigo, dirigeva ad Augusto Röckel una lunga lettera, tutta vibrante della scoperta, che la sua anima aveva fatta, della simpatetica filosofia dello Schopenhauer[3]. « Membri della comunità zurighese (ripeteva costui, in un colloquio che ebbe il 28 agosto 1855 col d.r Carlo Hebler) sono Riccardo Wagner, il d.r Wille, e un

---

[1] *Rivista contemporanea*, vol. XV, anno VI, 1858, pp. 369-408. La ristampa nei *Saggi critici* non presenta varietà, tranne l'aggiunta di qualche noterella, per es. a p. 247.

[2] Schopenhauer's *Briefe*, edite da Ed. Grisebach, Lipsia, Reclam, s. a., p. 368.

[3] Richard Wagner, *Briefe an August Röckel* (Lipsia, 1894), lett. 5.a, pp. 48-53; cfr. anche la 6.a, da Londra, pp. 54-64.

fuggiasco ungherese ». L'ungherese si era recato a visitarlo una volta in carrozza chiusa, per non essere scoperto: il che fece ricordare al maestro la pericolosa visita di Euclide di Megara a Socrate. Dovendo l'Hebler, nel suo ritorno, passare per Zurigo, lo Schopenhauer lo incaricò di recare a quella comunità la sua apostolica benedizione; e fece l'atto, incrociando le braccia sul petto, con un tono ed una mimica, mezzo tra sacerdotale e mefistofelica [1]. In una lettera, infine, al Frauenstädt del 17 settembre 1856, riparlava della chiesa di Zurigo, a proposito della visita ricevuta dal musicista Roberto von Hornstein, proveniente di là, scolaro del Wagner; e soggiungeva, che l'Herwegh s'era messo a studiare il buddismo, condottovi dalla lettura delle sue opere [2].

Ora, se noi rileggiamo uno dei rari accenni, che il De Sanctis fa nei suoi scritti al suo soggiorno in Zurigo, e riferendosi propriamente all'anno 1858, troviamo detto: « In quella illustre città era allora accolto il fiore della emigrazione tedesca e francese. C'era Wagner [3], Mommsen,

---

[1] SCHOPENHAUER 's *Gespräche und Selbstgespräche* (ed. del Grisebach, 2.ª ed., Berlino, 1902), p. 75.

[2] *Briefe*, p. 347.

[3] Il De Sanctis fu allora maestro di letteratura italiana a Matilde Wesendonck, amata dal Wagner; onde in una lettera di questo della primavera del 1858 alla Wesendonck si legge: « Come va la fervida alunna di De Sanctis? »; e in un'altra da Lucerna del 26 aprile 1859 si parla di una traduzione tedesca della *Gerusalemme*, richiesta dal Wagner e per la quale la Wesendonck aveva domandato notizie al De Sanctis, « al signor *Von Heiligen* » (come scrive scherzosamente il Wagner); e in una, infine, del 21 maggio 1859 si rallegra che il De Sanctis non avesse potuto raggiungere, come ne aveva intenzione (v. lettera del De Sanctis in *Critica*, VI, 393), il Garibaldi, « il quale, a quanto pare, non risparmia i suoi uomini ». Si vedano: *Richard Wagner an Mathilde Wesendonck, Tagebuchblätter und Briefe* (1853-1871), Berlin, Duncker, 1907; e trad. ital. di G. Petrucci, *Epistolario di R.*

Fischer [1], Herwegh, Marx, Köchli [2], Flocon [3], Dufraisse [4], Challemel Lacour, e talora vi appariva Sue, Arago [5], Charras [6] » [7]. Fra questi nomi si notano subito quelli di almeno tre ammiratori e conoscitori dello Schopenhauer: Riccardo Wagner (della cui musica il De Sanctis giudicava come appunto lo Schopenhauer), Giorgio Herwegh e Paolo Challemel Lacour, che poi nell'autunno del 1859 visitò il filosofo a Francoforte, ed ebbe con lui una conversazione, che narrò, non senza frange, in un articolo pubblicato oltre dieci anni dopo nella *Revue des deux mondes* [8]. Specialmente legato fu il De Sanctis col poeta Herwegh, il quale, insieme col Moleschott, era tra gli uditori iscritti al suo corso di letteratura italiana [9]. E quando poi il De

---

Wagner, Milano, Solmi, 1907; e cfr. E. Zaniboni, in *Fanfulla della domenica*, XXIX, n. 19, 12 maggio 1907. Ma altri documenti delle relazioni del De Sanctis con la Wesendonck sono presso di me e vedranno tra breve la luce.

[1] *Vischer*, l'estetico Federico Teodoro Vischer (1807-1887), che dal 1855 al 1866 insegnò al Politecnico di Zurigo.

[2] Leggi: *Köchly*, il filologo Hermann Köchly (1815-1876), noto pei suoi lavori sugli epici e sugli scrittori militari ellenici.

[3] Ferdinando Flocon, giornalista, deputato e membro del Governo provvisorio del 1848.

[4] Il deputato e giornalista Stefano Gustavo Dufraisse, nominato nel 1855 professore di diritto nel Politecnico di Zurigo, ed autore della *Histoire du droit de paix et de guerre de 1789 à 1815*.

[5] Il pubblicista Stefano Arago, fratello del celebre fisico ed astronomo.

[6] Lo scrittore militare G. B. Charras (1810-1865), autore dell'*Histoire de la campagne de 1815. Waterloo* (Bruxelles, 1858).

[7] *Saggio critico sul Petrarca*, 2.a ediz., Napoli, Morano, 1883, p. 315-6; e nella nuova edizione, a mia cura, ivi, 1907, pp. 307-9.

[8] *Un bouddhiste contemporain en Allemagne, Arthur Schopenhauer*, in *R. d. d. m.*, 15 marzo 1870, pp. 296-332; la conversazione con lo Schopenhauer è a pp. 310-14.

[9] Cfr. De Sanctis, *Scritti varî*, ed. Croce, II, 289 *n.*

Sanctis nel 1861 divenne ministro della pubblica istruzione del Regno d'Italia, non tardò ad offrire a Giorgio Herwegh, e questi accettò, la cattedra di letteratura comparata nell'Università di Napoli; ma la caduta del ministero e le rimostranze diplomatiche della Francia e della Prussia per quell'invito del Governo italiano al poeta demagogo, impedirono che la nomina avesse effetto [1]. — È evidente che dagli schopenhauriani di Zurigo, suoi amici, il critico italiano dovette essere invogliato a leggere e a scrivere del « filosofo dell'avvenire ». Alcuni punti del dialogo, in cui si toccano particolari della vita dello Schopenhauer a Francoforte, come le sue conversazioni alla tavola rotonda dell'albergo con uffiziali austriaci e il suo magnifico appetito [2], sembrano eco di notizie raccolte oralmente.

Lo Schopenhauer, appunto in quel tempo, leggeva per la prima volta le opere di Giacomo Leopardi. Il suo amico von Doss, che già nel maggio del 1850 gli aveva parlato per incidente del Leopardi in occasione di un annunzio che aveva letto in un periodo tedesco dell'*Epistolario* leopardiano, nell'estate del 1857 gl'inculcò vivamente di procacciarsi le *Operette morali* e i *Pensieri* [3]. Il 14 marzo del 1858 lo Schopenhauer gli scriveva di avere richiesto que-

---

[1] S. Sacerdote, *La vita e le opere di F. d. S.* (Firenze, Barbera, 1896), pp. 46-8, su notizie tratte dal carteggio dell'Herwegh col Lassalle. In una delle lettere della Wesendonck al Wagner, da Zurigo, 23 ottobre 1861: « Il vostro Herwegh è stato chiamato a insegnare letteratura comparata a Napoli. Era tempo, data la sua posizione, egli era vicino alla rovina. Questi signori qui scuotono il capo per la leggerezza del De Sanctis; ma io sono felice di vedere come alcuni uomini di grido siano ora finalmente riconosciuti..... In Germania, questo è oltre modo difficile..... ».

[2] *Schopenhauer e Leopardi*, dialogo, in *Saggi critici*, ed. cit., pp. 258, 293.

[3] *Gespräche*, pp. 62-3.

sti libri [1]; e l'ottobre e il novembre spese nella lettura delle prose: nel gennaio del 1859, faceva osservazioni sopra un saggio di traduzione dei dialoghi, mandatogli dal Lindner [2]. I versi gli piacquero meno, tranne un paio di poesie, e tra queste la *Palinodia* [3]. « Non sapete (egli diceva nel 1859 a Roberto von Hornstein, discorrendo della sua dimora in Italia nel 1818-9), che in uno stesso anno i tre piú grandi pessimisti, che siano mai esistiti, si trovarono insieme in Italia? Il von Doss li ha enumerati: Byron, Leopardi ed io. Pure nessuno di noi conobbe gli altri » [4]. Al Leopardi rese onorevole testimonianza nella terza edizione della sua opera capitale: *Il mondo come volontà e rappresentazione*, pubblicata appunto nel 1859 [5]. Nel marzo del 1860 si proponeva di far acquisto dell'*Epistolario*; ma non sappiamo che mettesse in atto il suo proposito [6].

Il Lindner stesso, che aveva accompagnato le sue traduzioni con un parallelo tra il Leopardi e lo Schopenhauer [7], richiamò, con una sua lettera del 12 febbraio 1859, l'attenzione del maestro sul dialogo di simile assunto, che era stato pubblicato nella *Rivista contemporanea* di Torino, firmato dal De Sanctis. Immediatamente il filosofo gli rispose, il giorno 14: « Mandatemi, mandatemi il dialogo, per calmare subito la mia ardente curiosità. Qui, in questa Abdera, è impossibile pensare che io possa procacciar-

---

[1] *Briefe*, p. 380.

[2] Op. cit., pp. 403-4. Le traduzioni di E. O. Lindner furono pubblicate nella *Vossische Zeitung*, dal 30 novembre 1858 al 1.° gennaio 1859.

[3] *Briefe*, p. 381.

[4] *Gespräche*, p. 81.

[5] *Die Welt als Wille und Vorstellung*, L. IV, cap. 46 (*Werke*, ed. Grisebach, I, 692-3). Solo di questo brano ha notizia B. Zumbini, *Giacomo Leopardi presso i Tedeschi*, in *Saggi critici* (Napoli, 1876), pp. 62-3.

[6] *Briefe*, p. 384. Lo Sch. morí nel settembre di quell'anno.

[7] *Briefe*, p. 381.

melo »[1]. Avutolo, la sua gioia fu grandissima. Il 23 febbraio manifestava al Lindner, in una lunga lettera, le sue impressioni, che furono le seguenti:

« È un importante progresso che l'Italia apre a me dinanzi. Io ho letto quel dialogo due volte attentamente, e debbo stupire nel riconoscere in qual alto grado questo Italiano si sia impossessato della mia filosofia, e come bene l'abbia compresa. Egli non fa sunterelli ed estratti dei miei scritti, come usano i professori tedeschi, e in ispecie l'Erdmann[2], senza vero intendimento e seguendo l'ordine delle pagine. No: ma li ha assorbiti *in succum et sanguinem*, e li ha sulla punta delle dita per adoperarli dove occorre. È inoltre convinto della verità, ed è pieno di entusiasmo; ma crede tuttavia di dover qua e là, per divertire il suo pubblico, mostrare un ghigno sarcastico[3]. A pagg. 405-6[4] m'innalza alle stelle; ma insieme fa torto al Leopardi, che io leggo spesso con ammirazione. Lascio andare le invettive contro di me nella chiusa; le quali provengono da ciò che la *Giovane Italia*, come il canagliume democratico tedesco del 1848, non ha trovato in me il suo uomo. Forse l'autore è uno *sbandito*[5], che vive in Zurigo. Quelle ' forbici ', di cui vi si parla tanto spesso, furono dapprima per me un enimma, finché mi ricordai che tre anni fa una molto lodevole ordinanza di polizia in Torino ha imposto di tagliare le barbe[6]. Mi faccio venire il fascicolo da To-

---

[1] *Briefe*, p. 405.

[2] Accenna all'esposizione del suo sistema filosofico fatta nel 1853 dall'Erdmann nel secondo volume della *Geschichte der neueren Philosophie*: cfr. *Briefe*, p. 121, e passim.

[3] *A sarcastic sneer*, in inglese nel testo.

[4] Corrispondono alle pp. 294-7 della ristampa nei *Saggi critici*.

[5] In italiano, nel testo.

[6] Il De Sanctis allude parecchie volte (pp. 247, 248, ecc.) nel dialogo, che suppone passato tra lui ed un suo amico proveniente da

rino; ché veramente il gaudio, che ne ho tratto, è stato immenso »[1].

Questo « gaudio », quasi con le medesime parole, lo Schopenhauer partecipò con lettere ad altri amici: il 1.° marzo 1859 al von Doss, soggiungendo che lo scrittore italiano « intendeva a fondo (*gründlich*) la sua filosofia, e ne riconosceva con entusiasmo la verità »[2], e il 9 marzo e il 15 aprile al d.r Davide Asher di Lipsia[3]. La sua curiosità intorno alla persona dell'autore fu soddisfatta dal d.r Wille « della comunità di Zurigo », che, recandosi a visitarlo in Francoforte, gli disse di conoscere il De Sanctis, e gli confermò ch'era « un esule napoletano, professore nel liceo[4] di Zurigo »[5], uno « sbandito », com'egli aveva ben congetturato.

Agl'Italiani questo giudizio del celebre filosofo intorno al De Sanctis, suo critico, è rimasto ignoto; ma, d'altra parte, per gli editori e biografi tedeschi dello Schopenhauer, il De Sanctis non è nulla piú di un qualsiasi abile « articolista », che andò a versi al loro autore, e del quale non sanno dir altro[6]. Che il De Sanctis sia il maggiore cri-

---

Napoli, alle « forbici » del commissario Campagna e della polizia napoletana, che impedivano di portar la barba, simbolo di liberalismo. È noto che lo Schopenhauer era gran nemico delle barbe, che considerava come un osceno segno sessuale, come una mezza maschera fatta per nascondere il volto, e che le polizie avrebbero dovuto proibire, e via dicendo. Cfr. i *Parerga und Paralipomena*, in *Werke*, ed. Grisebach, IV, 204-5, V, 475. Per errore, di certo, lo Schopenhauer credette che quella proibizione fosse merito della polizia piemontese.

[1] *Briefe*, p. 405.

[2] *Briefe*, p. 381.

[3] *Briefe*, pp. 438-9, 440.

[4] Si corregga: *Politecnico*.

[5] Lett. cit. all'Asher del 9 marzo 1859, p. 439.

[6] Wilh. Gwinner, *Sch.s Leben* (2.a ediz., Lipsia, Brockhaus, 1878), pp. 599-600, e l'ediz. delle opere complete curata dal Grisebach. —

tico e storico della letteratura che vanti l'Italia, essi mostrano d'ignorare affatto; e ignorano perfino che cosa contenga quel dialogo, che lo Schopenhauer lodava con tanto calore.

Giacché, è ben probabile che lo Schopenhauer, nonostante la sua molta pratica della lingua italiana e nonostante avesse letto due volte attentamente lo scritto del De Sanctis, cadesse in qualche equivoco sul significato vero di esso; se pur non volle farvi cadere i suoi amici ed ammiratori! Egli, come abbiamo detto, affermava che il De Sanctis era entusiasta della sua filosofia, e notava nella critica di lui solo alcuni punti di dissenso, come cose affatto secondarie: il giudizio sul Leopardi, le invettive contro il reazionarismo politico, e il tono sarcastico, che sentiva qua e là nell'esposizione, attribuendo quest'ultimo al desiderio di divertire i lettori della rivista torinese. Ora, se il giudizio sul Leopardi ha veramente importanza secondaria, l'invettiva contro le idee politiche dello Schopenhauer non è alcunché d'incidentale e di trascurabile, ma si connette a tutta la critica negativa che il De Sanctis fa della metafisica di lui; e il tono sarcastico non è già un espediente giornalistico, ma l'espressione schietta di quella stessa critica.

Si avverta, per altro, che, nel mettere in disparte il dissenso sul valore del Leopardi, noi non intendiamo dare ragione allo Schopenhauer contro il De Sanctis. Fra il tedesco che preferiva le prose leopardiane ai versi, e l'italiano, che negava essere il Leopardi propriamente un filosofo, perché « a filosofare si richiede metodo », e Leopardi invece « ragiona col senso comune, dimostra cosí alla buona,

---

Nel libro della inglese Elena Zimmern, *A. S., la sua vita e la sua filosofia,* trad. ital. (Milano, 1887), p. 179, si accenna anche al giudizio dello Sch. sul De Sanctis; ma con notizie desunte dal libro del Gwinner.

come gli viene »[1]; ognun vede da qual parte stia la verità. Un Leopardi « filosofo » è un'invenzione di letterati: quali, di grazia, le scoperte filosofiche dal grandissimo poeta? a quale problema di logica, di etica, di filosofia generale o speciale, ha egli legato il suo nome?

Politicamente, il quarantottista napoletano, esule a Zurigo, e il pessimista tedesco, assai amante dei proprî comodi, erano di certo in piena opposizione. Non è qui il caso di riferire le opinioni dello Schopenhauer intorno allo stato, al progresso, alla storia, al liberalismo, che si leggono nei suoi scritti, e sono tutte ispirate a un cieco conservatorismo quietistico. Nelle sue conversazioni, satireggiava continuamente i democratici: rimproverava perfino al principe di Windischgrätz di aver fatto fucilare, e non impiccare, Roberto Blum![2]. È da leggere una sua lettera al Frauenstädt sui moti di Francoforte del settembre 1848: « Che cosa, caro amico, abbiamo passato qui! Pensate un po': il 18 settembre una barricata sul ponte, e i bricconi fin presso alla mia casa, che mirano e sparano sui soldati nella strada; questi rispondono, e i colpi scuotono la casa: a un tratto voci e strepiti alla mia porta di strada; io, pensando che sia la canaglia sovrana, raffermo la porta con la stanga; ed ecco urti pericolosi contro di questa: e poi la voce fine della mia serva: — Sono soltanto alcuni austriaci! — Subito apro a questi cari amici: venti boemi puro sangue dai calzoni azzurri si precipitano dentro, per tirare dalle mie finestre sui sovrani; ma si accorgono presto che la cosa andrebbe meglio dalla casa prossima. Dal primo piano l'ufficiale osserva la ciurmaglia, ch'è dietro la barricata: io mi affretto a mandargli il mio grande binocolo da teatro, quello col quale voi una volta vedeste

---

[1] *Schopenhauer e Leopardi*, pp. 294, 296.

[2] *Gespräche*, p. 80.

il pallone »[1]. Come comento a questa lettera, si aggiunga che lo Schopenhauer lasciò suo erede universale l'istituto di Berlino « pei soldati prussiani, resi invalidi nelle repressioni del 1848 e 1849 per mantenere e ristabilire l'ordine in Germania, e pei discendenti degli ammazzati in quei combattimenti ».

Senonché, come dicevamo, l'invettiva finale del De Sanctis non è un dissenso circa un punto particolare; ma è come la riprova concreta dell'erroneità di quella filosofia, che si mette in opposizione, nelle conseguenze pratiche, con tutto ciò che l'uomo sente come alto e nobile. Di qui il paragone tra il Leopardi e lo Schopenhauer, considerati dal punto di vista morale, nel quale il precedente giudizio è come invertito. Il Leopardi (dice il De Sanctis) « non crede al progresso e te lo fa desiderare; non crede alla libertà e te la fa amare; chiama illusioni l'amore, la gloria, la virtú, e te ne accende in petto un desiderio inesausto. È scettico, e ti fa credente; e mentre non crede possibile un avvenire men tristo per la patria comune, ti desta in seno un vivo amore per quella, t'infiamma a nobili fatti.... E se il destino gli avesse prolungata la vita infine al quarantotto, senti che te l'avresti trovato accanto, confortatore e combattitore ». Cosicché, « se Schopenhauer facesse capolino in Italia, troverebbe Leopardi che gli si attaccherebbe ai piedi come una palla di piombo, e gl'impedirebbe di andare innanzi »[2].

Ma la critica diretta e sostanziale al pensiero filosofico dello Schopenhauer è appunto in quel tono sarcastico, che pervade tutto il dialogo. Del quale occorre recarsi in mente l'impianto, che consiste nel supporre, che fa il De Sanctis, d'incontrarsi con un suo antico discepolo, proveniente da

---

[1] *Briefe*, pp. 155-6.

[2] *Schopenhauer e Leopardi*, pp. 407-9.

Napoli, la città dell'idealismo filosofico e del liberalismo, e scottato e disgustato per le persecuzioni e noie, che la filosofia idealistica, Gioberti, Rosmini, Hegel, Leroux, Lamennais e Cousin, gli hanno tirato addosso. Il De Sanctis gli raccomanda lo Schopenhauer, un filosofo che lo metterà in pace coi Borboni e coi preti; e perfino col commissario Campagna, di cui partecipa l'avversione alle barbe. E si apre cosí la via ad esporre a parte a parte il pensiero dello Schopenhauer, nel modo mirabile ch'egli sapeva, e del quale il puntiglioso filosofo dové riconoscere la giustezza. L'altro interlocutore, che, per quanto disgustato della filosofia, ha ancora molto idealismo nelle vene, e sa filosofare e criticare, comenta qua e là l'esposizione; e questi comenti, sovente negativi, ai quali il De Sanctis non oppone forti resistenze, sono il vero pensiero del critico scrittore. — Lo Schopenhauer pone il Volere come il primo e il reale, come la cosa in sé: ma il Volere non è anch'esso un oggetto prodotto dal pensiero, una rappresentazione? Egli dice che « il Volere è una conoscenza immediata, indimostrabile, fuori della forma dell'intelletto, non logica, non empirica, non metafisica e non metalogica, che sono le quattro classi a cui riduce tutte le verità: è una conoscenza di un genere proprio, e si potrebbe chiamare per eccellenza la Verità filosofica ». Ma all'antico idealista tutto codesto pare « una sottigliezza ». « Immediata o mediata è sempre una conoscenza, e..... quel maledetto cervello ci entra un po' anche qui ». Lo Schopenhauer dice che il Volere assoluto è inconoscibile, e ciò che noi conosciamo è sempre il Volere relativo; e quegli: « Ma allora non mi stare a predicare che Schopenhauer ha scoperta la cosa in sé! Gran cosa in sé codesta, ch'è un relativo! Ci sento un odore di ciarlataneria ». Che diamine è mai questo Volere? Perché è cosí capriccioso e contradittorio? « Se siegue certe leggi nel-

l'ordine fisico, potrebbe seguirle pure nell'ordine morale; e, se opera secondo leggi fisse, non è piú *Wille*, ma Idea: è un *Wille* intelligente ». Parlare di un Volere, che possa non voler niente, è una contraddizione nei termini: dire che possa voler non volere, è, daccapo, una sottigliezza; dire che sia spinto a volere da un pizzicore interno, è una facezia, giacché il desiderio presuppone l'essere, e quindi l'idea; dire che possa volere un fine senza averne l'intelligenza, è un giochetto di parole. Che se poi si vuole intendere che il Volere operi bensí con intelligenza, ma senza riflessione, non lo si distingue con ciò dall'Idea hegeliana, alla quale anche è attribuita intelligenza e logicità, ma non già, in tutte le sue forme, coscienza e riflessione [1].

Queste critiche feriscono al cuore il sistema dello Schopenhauer. Il succo è: — l'autore accozza elementi contradittorî, e, quando li vuole unificare, torna all'idealismo schellinghiano o hegeliano, dal quale s'illudeva d'essersi allontanato [2]. — Le stesse lodi, che il De Sanctis fa allo Schopenhauer, rifermano la condanna. « Schopenhauer è un ingegno fuori del comune: lucido, rapido, caldo e spesso acuto: aggiungi una non ordinaria dottrina. E, se non puoi approvare tutti i suoi giudizî, ti abbatti qua e là in molte cose peregrine, acquisti svariate conoscenze, e passi il tempo con tuo gran diletto, ché è piacevolissimo a leggere » [3]. È questo il riconoscimento esplicito del valore dell'acuto indagatore e polemista e dello splendido scrittore; e insieme il rifiuto tacito del suo punto di partenza,

---

[1] *Schopenhauer e Leopardi*, pp. 263-4, 266, 271-3.

[2] Anche all'estetica schopenhauriana fa un accenno negativo, che è poi svolto in alcune pagine inedite, che saranno altresí pubblicate fra breve.

[3] *Schopenhauer e Leopardi*, p. 296.

della sostanza della sua filosofia. Del resto, anche le lodi allo Schopenhauer scrittore vanno soggette a qualche restrizione: « Lo Schopenhauer, avendo fatti frequenti viaggi, e tenutosi lontano dall'insegnamento, non ha niente di professorale e scolastico, scrive alla buona, bandite le formole ed ogni apparato scientifico, con linguaggio corrente e popolare. Come vi è di quelli che hanno l'intendimento duro, ti ripete la stessa cosa a sazietà. Dopo di aver filosofato un poco, per non ti stancare, varia lo spettacolo, come se volesse dirti: andiamo ora a prendere il thé. Allora in luogo di ragionare ti fa un po' di conversazione, ed esce in contumelie, invettive, paragoni, aneddoti, citazioni spagnuole, greche, latine, italiane, inglesi, francesi, che sono come la salsa della scienza. Sicché è un piacere a leggere, soprattutto per i dilettanti e le dilettanti di filosofia. Si vanta di chiarezza e di originalità, e, se non te ne accorgi, te lo annunzia lui a suon di tromba. Non si contenta di esser chiaro, ma vuole che tu lo sappia, e perciò ha la civetteria della chiarezza, girando e rigirando la stessa cosa in molti modi..... Di sotto al mantello del filosofo trasparisce l'uomo bilioso, appassionato, sicuro di sé, provocatore, dispettoso, sicché ti par di vederlo con una mano occupato a dare de' pugni e con l'altra a lisciarsi ed ammirarsi. Ti solletica, ti diverte, ti riscalda » [1]. Giudizio in ogni parte verissimo; con buona pace di quegli sfegatati ammiratori, che affermano essere lo Schopenhauer un filosofo, del quale non si possono fare antologie, giacché ogni rigo, da lui scritto, sarebbe degno di essere profondamente meditato! [2].

---

[1] *Schopenhauer e Leopardi*, pp. 259-60.

[2] Cfr. p. es. Paul Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie* (Lipsia, 1894), vol. I, parte I, p. 26.

Molti anni prima del dialogo del De Sanctis, allorché da poco s'era pubblicato il primo volume del *Mondo come volontà e rappresentazione*, l'Herbart fece (1820) una diligente recensione del libro dello Schopenhauer, che fu pubblicata nell'*Hermes* [1]. Anche l'Herbart lodava le doti stilistiche dello Schopenhauer, paragonandolo al Lessing e al Lichtenberg; e pregiava l'acume critico di lui nelle questioni particolari. Ma rigettava il fondamento di quella filosofia per le stesse ragioni per le quali rigettava le filosofie dello Schelling e degli altri epigoni kantiani. Ottimamente (osservava) il dottor Schopenhauer fa la satira di coloro, che, in luogo di una filosofia, ci dànno storielle, una cosmogonia, una dottrina emanatistica, una leggenda del peccato originale, e cosí via. Ma (soggiungeva l'Herbart) *mutato nomine de te narratur fabula!* Che cosa è la vostra filosofia, dottor Schopenhauer, se non una storiella e una cosmogonia? Che cosa è il *Wille*, se non un principio del divenire, un qualcosa che sente, non si sa perché, una spinta, e si risolve ad apparire, non si sa perché, in tanti individui distinti? [2].

Io mi domando come mai, se per un curioso fraintendimento ed equivoco o per deliberata intenzione di trarre in inganno i suoi amici tedeschi, lo Schopenhauer, che parlò sempre con disprezzo dell'Herbart e non tenne in alcun conto la sua recensione, si mostrò poi cosí tenero e riconoscente verso il nostro De Sanctis, che gli fece lodi e critiche del medesimo significato di quelle che gli aveva mosso il capo della scuola « realistica » tedesca.

1902.

---

[1] È ristampata in J. F. Herbart 's *Sämmtliche Werke*, ed. Hartenstein, vol. XII (Lipsia, 1852), pp. 369-91.

[2] Recens. cit., pp. 388-90.

XII

De Sanctis e l'hegelismo

I

De Sanctis e Hegel

È noto che il De Sanctis, come tutta la migliore gioventú napoletana che si maturò tra il 1840 e il 1848, fu investito dalla gran luce della filosofia hegeliana. Il De Meis, scolaro di lui negli anni precedenti al 1848 (forse dal 1844 in poi), attesta che egli « aveva letto l'*Estetica* dello Hegel, i due primi volumi soltanto nella traduzione del Bénard [1840 e 1843], i soli fino allora pubblicati, e quella lettura lo aveva profondamente trasformato. Le sue lezioni si chiamavano ancora di letteratura, ed era l'Estetica hegeliana, ma da lui riconcepita, e per dir cosí ricreata; intantoché, quando piú tardi [1848-1852] uscirono i rimanenti volumi del Bénard, si trovò che ei gli aveva prevenuti, indovinando la teorica degli altri generi di composizione, che in quelli erano trattati »[1]. E il De Sanctis medesimo accennò piú volte al fervore suscitato in lui da quell'Estetica negli anni giovanili, e ricordava di averla insegnata a Napoli « per due anni »[2].

---

[1] Commemorazione del De Sanctis, nel volume *In memoria* (Napoli, Morano, 1884), p. 116.

[2] Si veda l'introduzione al corso sul Leopardi, in *Pagine sparse di F. de Sanctis,* nella rivista *La critica,* X (1912), p. 227.

Vero è che, come si trattava di un'accettazione attiva di quella filosofia, fin da principio non fu per lui accettazione incondizionata; e poiché le dottrine hegeliane trovavano in Napoli seguaci fanatici, il De Sanctis, nel rigettare « l'idea e il concetto astratto come elementi letterarî...., combatteva quei discepoli di Hegel, che abusavano della dottrina del maestro, e dalla natura e qualità del concetto argomentavano la bontà di un'opera d'arte »[1].

Ma, prima del 1848, il De Sanctis, che ignorava la lingua tedesca e per leggere l'*Estetica* era costretto ad aspettare la successiva pubblicazione dei volumi del Bénard, non poteva avere della filosofia hegeliana nel suo complesso altra notizia che attraverso esposizioni e riassunti, italiani e francesi, cioè indiretta e sommaria. Solamente durante la sua prigionia in Castel dell'Ovo, dal 1850 al 1853, egli si mise allo studio della lingua tedesca e dell'Hegel insieme.

Per quasi un anno, gli furono allora compagne la grammatica e l'antologia tedesche del Le Bas e Regnier, e in séguito ebbe via via volumi di liriche del Goethe e dello Schiller, che tradusse[2]. Nel mentre poi conduceva innanzi

---

[1] N. Gaetani Tamburini, in De Sanctis, *Scritti varî*, ed. Croce, II, 274. — Il Montefredini, che anche fu scolaro del De Sanctis prima del 1848, in una sua prefazione alla prima edizione dei *Saggi critici* del maestro (Napoli, tip. dei classici italiani, 1866) scriveva: « Pareva che la critica dell'arte non potesse passare i termini posti da Hegel. Chi avrebbe mai creduto che in questa meridiana Italia dovesse sorgere un uomo che varcasse quei termini già quasi sacri? Hegel risguarda nell'arte l'elemento piú astratto e filosofico. Or l'arte, come la vita, non è pensiero astratto, ma azione, pensiero incarnato. De Sanctis, compiendo il vuoto lasciato da Hegel, riguarda l'arte nella sua vera essenza, come pensiero incarnato ».

[2] Particolari su questi studî del De Sanctis nel carcere furono da me dati nella *Critica*, VII (1909), pp. 241-2.

la traduzione del *Manuale di storia della poesia* dell'hegeliano Rosenkranz [1], si dette anche a mettere in italiano né piú né meno che la grande *Logica* dell'Hegel.

Il manoscritto di questa traduzione, che non fu mai stampata, si serbava, anni addietro, presso il De Meis [2]. Ma presso di me si serba il manoscritto di un altro lavoro che il De Sanctis condusse in quel tempo intorno allo stesso argomento; cioè la riduzione a quadri sinottici dei due primi volumi della *Logica*, la dottrina dell'Essere e quella dell'Essenza [3]: prova irrefragabile della diligenza e della tenacia onde egli procurò d'impossessarsi del pensiero hegeliano.

Tracce del quale mostra altresí il carme *La prigione* (24 febbraio 1851), che è un inno al Pensiero e alla Libertà, e insieme una rapida Filosofia della Storia:

> Tale è l'umano destinato; il bene
> Spunta dal male, e dall'errore il vero,
> E libertà dal sangue.....

Nella prosa, premessa a quel carme, l'autore celebra la vittoria sulla trascendenza, e annuncia superate la posizione spirituale del Manzoni e quella del Leopardi: « Accettiamo l'uomo qual esso è, ed esso è grande..... Non è piú il tempo (io dicevo a me stesso) di vezzeggiare come cosa salda l'ombra sanguinosa di una religione pervertita; — e posi da canto il Manzoni. Passato è il tempo di gemere e d'imprecare e di dubitare: il dolore umano è seme di libertà, né alcuna stilla di sangue è sparsa in-

---

[1] Per la storia di questa traduzione, *Critica*, X (1912), pp. 146-7.

[2] Commem. cit., p. 117; e cfr. P. Ferrieri, *Francesco de Sanctis e la critica letteraria* (Milano, Hoepli, 1888), p. 167 *n.*

[3] Egli donò quel manoscritto, negli ultimi giorni della sua prigionia, al suo amico prof. Flores, che ne fece poi dono a me, tre anni fa; e io ne pubblicai qualche pagina nella *Critica*, VII, 240-3.

darno; — e posi da canto il Leopardi. Crediamo, ma a cosa viva; soffriamo, ma operando e sperando ».

Uscito di prigione, è fuor di dubbio che sull'Hegel continuasse a meditare nell'esilio di Torino, dov'ebbe compagni, tra gli altri hegeliani di Napoli, Bertrando Spaventa e Camillo de Meis; e poi nella sua dimora in Zurigo, come insegnante nel Politecnico, dove ebbe collega l'hegeliano Teodoro Vischer. E sempre piú egli andava svolgendo la sua critica dell'estetica hegeliana, e, in genere, del logicismo e del formalismo di quel sistema. In una lettera di un suo scolaro, del dicembre del 1858, trovo queste parole: « Avete dato un calcio al sistema dell'identità assoluta, perché non avete creduto che fosse bastevole a spiegarvi la Vita »; e appunto in quell'anno egli, preparando un libro su Dante, criticava in una lunga digressione l'estetica dell'Idea [1]. Ma ciò non gl'impediva di seguitare a far alta stima della filosofia hegeliana. Di che sono documenti alcune sue lettere del 1860 all'altro suo scolaro Vittorio Imbriani, il quale si era recato a studiare a Berlino, e ripugnava allora, per quel che sembra, alla filosofia in genere e all'Hegel in particolare; e doveva poi divenire filosofo e fervido hegeliano.

Il 10 giugno, il De Sanctis, da Zurigo, dopo avergli dato notizie della spedizione di Garibaldi e della situazione politica: « spero (gli scriveva) che ti sii conciliato con la filosofia e che ora senti con equa disposizione d'animo le lezioni del Michelet, il continuatore di Hegel, e, se non originale, certo acuto. Non attendere già che ti faccia la difesa della filosofia. Ma se la religione è quistione di fede, la filosofia è quistione di ragione; e non ti è permesso di non crederla, se non dopo averla bene studiata. Abbi dun-

---

[1] La lettera (che è del Marvasi) e questo manoscritto sono presso di me, e saranno prossimamente pubblicati nella rivista *La critica*.

que pazienza, tira innanzi, e forse, prima di giungere alla fine, ti ci sarai riconciliato. E, se no, è segno che la natura non ti ha dato uno spirito filosofico ». Nel luglio, in un'altra lettera, ripigliava gli ammonimenti: « Quanto ad Hegel, le tue osservazioni sono giuste, ma riguardano certi lati accidentali, e non la sostanza della filosofia; ti manca ancora l'occhio filosofico, e ci supplisci con uno spirito alla francese. È evidente che ti sei messo a questo studio col tuo solito spirito di contraddizione; che ti sei piantato dirimpetto ad Hegel, e che, quando egli dice di sí, ti sei gittato a dir di no. La puzza poi della birra e del tabacco ha fatto il resto. Dibáttiti quanto vuoi, il tuo spirito non può uscire da Hegel, divenuto la base e la formula del pensiero moderno. Ciò che è giusto, è che Hegel, inchiudendo ed alzando nel suo sistema il passato, sopprime il futuro; e desidero a te che tu sii il primo ad aprire questo futuro. È giusto ancora che, come qualunque sistema, anche questo porta il suo principio all'esagerazione, e che questo idealismo sconfinato dee presto o tardi produrre il materialismo. Ma, in verità, non mi sento voglia di parlare di filosofia, e tanto meno di ' maccheronea ' [1], ora che in Napoli si fonda un monumento piú bello che tutti i sistemi filosofici, l'Italia! » [2].

Quantunque anche da queste lettere appaia la libertà che il De Sanctis serbava di fronte all'Hegel, la sua reputazione di hegeliano era in quel tempo cosí bene stabilita che (come altrove ho avuto occasione di ricordare),

---

[1] Allusione alle lezioni sulle *Maccheronee* del Folengo, che il De Sanctis aveva fatto in quei mesi in Zurigo.

[2] Queste lettere furono da me pubblicate nella *Critica*, VII, 484-5, di su una copia comunicatami, che era poco corretta, e confondeva i brani di varie lettere. Ho seguito ora gli autografi, che sono venuti in mio possesso, per dono della vedova dell'Imbriani.

quando nel 1861 fu nominato ministro di pubblica istruzione del regno d'Italia, gli hegeliani della Società filosofica di Berlino, editrice della rivista *Der Gedanke*, speravano e credevano che il nuovo ministro « sarebbe stato in Italia per la filosofia hegeliana quello che l'Altenstein fu in Prussia »[1].

Ma, dopo il 1860, il De Sanctis risentí assai forte l'influsso del naturalismo e dello storicismo, e concepí come una sfiducia verso il metodo che era invalso al tempo della sua giovinezza. Del saggio sulla canzone leopardiana *Alla sua donna* diceva che apparteneva alla prima maniera della sua critica, alla « critica *a priori* », concepita sotto il dominio dei criterî estetici dell'Hegel, e considerante le opere d'arte fuori del tempo e dello spazio[2]. Dall'estetica hegeliana, e dal romanticismo in genere, si distaccò apertamente con la professione di fede che premise, nel 1869, al suo *Saggio sul Petrarca*[3]. Allo storicismo, al naturalismo, al darvinismo, al realismo, al verismo, e agli altri movimenti spirituali che si affermarono tra il 1860 e il 1880, si volse con benevola aspettazione: nel 1876 dié perfino importanza alle elucubrazioni filosofiche del Kirchmann e vi scrisse intorno un articolo nella *Nuova antologia*[4]. « Siamo in pieno realismo (egli scriveva): la nuova generazione ci corre dietro con lo stesso furore col quale noi altri correvamo appresso ad Hegel, *in illis temporibus* ».

Senonché non bisogna credere che in lui fosse accaduto un mutamento sostanziale, come forse in qualche momento egli stesso credette. La differenza, p. es., che il De San-

---

[1] *Critica*, VII, 347.

[2] Introduzione citata al corso sul Leopardi (1876), in *Critica*, l. c.

[3] Cfr. Croce, *Estetica*[4], pp. 425-9.

[4] *Il principio del realismo*, ristampato nei *Nuovi saggi critici*, seconda edizione e seguenti.

ctis pone tra la prima e seconda maniera della sua critica, aprioristica la prima e storica la seconda, è poco sostenibile, perché storica e non aprioristica era altresí la prima, nella quale già egli si mostrava affatto libero dalla critica delle regole e dei modelli, che è la vera critica aprioristica, cioè dommatica, e studiava la poesia come fatto storico. Della qual cosa potrà certificarsi chi rilegga il saggio sulla canzone *Alla sua donna*, additato dall'autore stesso come aprioristico. Che se poi per dommatismo si vuol intendere la concezione filosofica, che è a fondamento della critica, questa concezione permane in tutta l'opera sua.

Il mutamento, che accadde nel De Sanctis, fu tutt'altro che un abbandono della filosofia e dell'hegelismo; e consistette nel definitivo liberarsi da certi erronei concetti dell'estetica hegeliana, che non avevano avuto mai forte presa sopra di lui, come mostrano tutti i documenti che possediamo del suo pensiero giovanile; nel raccomandare con piú viva insistenza lo studio della storia e dei fatti; nell'avversione per la vita contemplativa, e nella rivendicazione delle forze sentimentali e volitive contro l'esclusivo dominio delle concettuali; nella sempre maggiore importanza data alla realtà nel suo rapporto con l'idealità; nell'attenzione che gli pareva meritasse la crisi naturalistica del pensiero e della società moderna, la quale non poteva risolversi in un puro e semplice errore, ma doveva avere, come ebbe, i suoi profondi motivi di vero e di bene. Si potrebbe dire che questo del De Sanctis non fu già un antihegelismo, ma un tentativo, quantunque poco consapevole, di districamento dell'hegelismo genuino dall'hegelismo astratto e scolastico.

Se ciò prese, non diciamo agli occhi dei lettori e spettatori superficiali, ma nel suo animo stesso, l'aspetto di un cangiamento radicale, la cagione è nei sentimenti che accompagnano lo svolgersi delle nostre idee, e che ci nascon-

dono sovente la semplice realtà dello svolgimento stesso. Il che doveva tanto piú accadere nel De Sanctis, il quale non fu mai filosofo di professione (considerava gli studî della filosofia come a lui « in gran parte estranei e una vera digressione nella storia del suo pensiero »[1]), non era adusato a commisurare ogni nuovo atteggiamento del suo spirito alla stregua del concetto filosofico, e non era attento e vigile, come il filosofo suole, alle sorti di questo. Onde, quando piú gli pareva di essere diventato un realista, uno storicista, un positivista, egli era nient'altro che il vecchio idealista, fatto maturo e cauto dagli anni e dall'esperienza, e fors'anche (se mi si permette di dire cosí) filosoficamente talvolta un po' distratto, a cagione della vita politica alla quale si era dato con tutto l'ardore del suo animo.

Di che qualità fosse il suo antihegelismo possono attestare la sua *Storia* e i suoi saggi, che sono il frutto piú saporoso del pensiero filosofico idealistico nei campi della storia e della critica letteraria. Ma le medesime sue dichiarazioni teoriche non ebbero mai accento di recisa negazione; e finanche nel plaudire al realismo del Kirchmann (che, del resto, gli si atteggiava in certo modo « come un'ulteriore formazione della dottrina di Hegel »), non sapeva rassegnarsi a negare « la presenza del pensiero nella percezione.... e la sua importanza primaria nel principio conoscitivo ». Il « realismo » gli pareva raccomandabile come « metodo » e non come « dottrina », perché come dottrina « difficile è che non caschi nel materialismo e nel sensismo », laddove come metodo può fornire la « controprova » dei « principî sui quali è vivuta la presente generazione ». Né credeva alla « fine della metafisica », come

---

[1] Saggio citato sul Kirchmann.

non credeva alla fine della poesia: « la metafisica e la poesia sono eterne »; e già assai metafisica vedeva « pullulare in mezzo al realismo »[1]. In tutto ciò non si può scorgere altro che una raccomandazione di prudenza, della stessa portata di quella che, col medesimo animo, egli aveva già fatto, alcuni anni prima, agli studiosi della letteratura italiana, quando li aveva invitati a volgersi alle ricerche particolari e alle monografie[2].

Intorno all'Hegel poi ebbe occasione di dare un piú particolare giudizio, e mostrare una piú chiara coscienza dei suoi rapporti con quel pensiero, in uno degli ultimi suoi scritti, nell'appendice alla conferenza su *Zola e l'Assommoir*, che è del 1879: « Io non sono stato mai un eclettico (egli diceva): ho esposto le mie idee sempre con la maggiore chiarezza e determinatezza. E chi mi ha seguíto nella mia vita intellettuale, vedrà che sin da quel tempo che Hegel era padrone del campo, io ho fatto le mie riserve, e non ho accettato il suo apriorismo, la sua trinità, le sue formole. Ma ci sono in Hegel due principî, che sono la base di tutto il movimento odierno: il divenire, base dell'evoluzione (*Entwickelung*), e l'esistere, base del realismo. Il sistema è ito in frantumi, ma questi due principî lo collegano con l'avvenire »[3].

Leggendo queste parole, non solamente si ritrova nel De Sanctis del 1879 quello del 1860 e anzi di prima del 1848, ma accade di pensare che lo stesso sguardo onde egli sapeva cogliere ne' poeti, in mezzo al contingente ed estrinseco, ciò che è immortale perché genuinamente poetico, gli faceva intravvedere nell'Hegel caduco l'Hegel eterno.

---

[1] Saggio citato.

[2] Nel saggio *Settembrini e i suoi critici* (1869).

[3] *Scritti varî*, ed. Croce, II, 83.

II

De Sanctis e Vischer

Come ho detto, furono colleghi nel Politecnico di Zurigo; e quantunque il De Sanctis, molti anni dopo, avesse a manifestare il concetto sfavorevole che fin d'allora si era formato dell'*Estetica* vischeriana [1], egli intrattenne col famoso estetico tedesco relazioni amichevoli e, quasi si direbbe, familiari, come si vede da una lettera testé pubblicata del De Sanctis al De Meis da Zurigo, del 31 dicembre 1858 [2], del tempo in cui teneva il suo corso sul Petrarca. Riferendo in essa le varie impressioni che quelle lezioni suscitavano: « quello che piú colpisce (diceva) sono i miei gesti e la mia chiarezza; e ci è tanta ingenuità che Vischer [3] m'ha dimandato in che modo facevo e se potevo insegnarglielo. Vischer è divenuto il mio trombettiere; dice che l'Italia è la terra dell'entusiasmo e dell'eloquenza, che non sapeva che la critica vi fosse tanto innanzi, e che vi si giudicassero i proprî poeti con tanta imparzialità. Credeva che il Petrarca fosse il poeta platonico astratto della tradizione e di cattivo gusto, e che la forma non andasse al di là della cristallizzazione. Nell'ultima lezione (ritratto di Laura) ha toccato con mano che Laura non è un cristallo ».

---

[1] Appendice (del 1883) al *Saggio sul Petrarca*: « Niente mi pareva piú inestetico dell'*Estetica* di Vischer ».

[2] G. Canevazzi, *Autografi inediti* (Modena, 1911), pp. 9-11; ristampata con illustrazioni nella *Critica*, X, 468-9.

[3] La stampa ha: « Fischer », come soleva scrivere il De Sanctis, seguendo la pronunzia.

Del Petrarca il Vischer non aveva trattato nella sua *Estetica* [1], nella quale, per altro, si trovano giudizî su Dante, sull'Ariosto e sul Tasso, che meritano di essere ricordati, perché hanno non pochi riscontri coi giudizî del De Sanctis.

Dante (diceva il Vischer, dal quale traduco qua e là compendiando) creò una nuova specie, l'epopea religiosa: forma che è in contraddizione con l'essenza del genere, il quale, per la sua compatta oggettività, richiede che il mondo reale con motivi semplicemente umani sia il corpo proprio e principale della poesia, e che l'elemento mitico vi s'intrecci come un ingenuo duplicato, un rispecchiamento ideale dei motivi umani. In Dante invece regna un'ascesa dal reale al mitico; il mondo intero è contemplato sotto l'aspetto di una saliente purificazione verso un'unione trasparente, incorporalmente corporea e mistica, con Dio; tutto il sensibile è soltanto specchio simbolico del di là, e per tal modo la forza dell'esistenza è trattata negativamente: il di là è il vero. Il che è affatto antiepico, una specialità del medioevo; laddove Omero rimane eterno anche pel cristiano. Il genio di Dante era grande abbastanza da creare una totalità, quale si richiede per l'epopea; egli abbraccia la sua epoca, anzi il mondo intero e la storia, ma dal punto di vista della sua epoca, che non è già un punto di vista sano ed universalmente vero. Il possente spirito originario non poteva essere soffocato da tale intuizione puramente specifica, e questa forza originaria, dove si fa strada, appare di certo schiettamente epica. Ciò accade nelle parti storico-realistiche, nelle immagini del

---

[1] Nella seconda sezione della terza parte della *Æsthetik oder Wissenschaft des Schönen*, che s'intitola *Die Dichtkunst* (Stuttgart, 1857): la prefazione del volume ha la data di Zurigo, gennaio 1857.

mondo effettuale, trasferito nel di là e giudicato. Le lotte delle fazioni in Italia, gli atti e le fortune degli uomini, stanno innanzi a noi in figurazioni di stile genuinamente storico e robusto, effettivamente « piene di stile », nel miglior senso della parola. E la condizione di essere « giudicati » conferisce, come nota giustamente l'Hegel, un tratto particolarmente plastico, un esser come fissati mediante la legge dell'eternità, un carattere bronzeo di monumentalità. Questo è il contenuto vero e durevole, il nócciolo del tutto, benché non sia nell'opinione di Dante il proprio dell'opera, giacché egli tende al fine mistico; ma appunto egli è poeta affatto epico, dove non ne è consapevole. Accade il medesimo che nelle figure storiche della pittura fiorentina del secolo decimoquinto, aggruppate intorno a qualche miracolo, che è il contenuto intenzionale, le quali hanno maggior valore di questo, e sono il germe della pittura storica, che non ha trovato ancora il suo terreno. Del resto, il poema dantesco, nonostante il modello classico, sta del tutto sotto l'efficacia del sentimento scolastico della forma, proprio del medioevo: la sua composizione, invece che poetica, è gotico-architettonica, calcolata aritmeticamente fino nei piú piccoli particolari, e la tripartizione dominante ha intento mistico-simbolico, si fonda su larghe ricerche e distinzioni scolastico-monacale-aristoteliche e di contenuto dottrinale, che stancano; e poiché la mitologia cristiana non le può bastare, si aiuta con l'allegoria, per la quale sfrutta in parte anche l'apparato del mito classico. Le allegorie di Dante acquistano una certa vita mercé un soffio di sogno mistico che le avvolge; ma soffrono nondimeno di tutte le ombre di questa forma ibrida, che appartiene del pari al gusto barbarico immaturo e al piú che maturo e barocco, ed è estranea all'epica, come a ogni altra forma artistica, perché in questa ogni cosa deve essere semplicemente ciò che è. I molti comenti

sono appunto una prova di tale profonda insufficienza, perché la poesia deve spiegarsi da sé [1].

Quasi tutti codesti pensieri si ritrovano negli studî del De Sanctis su Dante; e mi pare arrischiato supporre che il Vischer li attingesse dalle lezioni del collega, che era giunto qualche mese prima a Zurigo; né, d'altra parte, il De Sanctis ebbe bisogno di apprenderli dalle pagine del Vischer, perché, prima che si pubblicasse quel volume, anzi prima ch'egli si recasse come professore al Politecnico, aveva già tenuto in Torino il suo corso su Dante, dal quale trasse poi il materiale per la sua *Storia* e pei suoi saggi danteschi. La comune derivazione dall'estetica hegeliana può spiegare la somiglianza, anche senza l'ipotesi degl'imprestiti dell'uno dall'altro; pur non intendendo, del resto, escludere con ciò, che il De Sanctis, nel redigere il capitolo su Dante della *Storia*, si ricordasse qua e là dei giudizî del Vischer [2].

Anche qualche somiglianza col giudizio desanctisiano si può scorgere in quello del medesimo estetico sull'*Orlando furioso*. Poesia d'arte (diceva il Vischer), imitante, elegante, erudita, applicata a materie della leggenda e della storia romantica, che appartengono a una coscienza fantastica, priva di critica, ingenua, e sono di natura popolare. Dante è incomparabilmente piú vincolato nella sua coscienza, e tutto in lui andrebbe bene, se avesse una concezione reale del mondo: si è visto che la schietta libertà epica del sentimento si concilia con questi vincoli. Ma

---

[1] Op. cit., § 878, pp. 1300-1.

[2] Sui rapporti personali tra il De Sanctis e l'altro critico e storico tedesco, il Burckhardt, anch'egli insegnante a Zurigo, e sulla probabile efficacia delle idee del De Sanctis su quelle del Burckhardt, si veda C. Trabalza, *Burckhardt e De Sanctis e i critici del Petrarca* (Cividale del Friuli, Stagni, 1911).

l'Ariosto si muove ondeggiando in una libertà del giuoco, nella quale è interamente disciolta l'unità veramente epica di serietà e di mite ironia. Con questa disposizione egli prende la parte fiabesca della leggenda di Carlo Magno senza nessuna pietà per la materia e la svolge in un melodico labirinto d'immagini, che dà il medesimo godimento del cullarsi e dondolare sensualmente sereno della musica italiana. Il disegno fermo, che l'epica richiede, si disfà in un colare incessante d'immagini; la fecondissima inventiva e la vivacissima rappresentazione sensibile, forze epiche genuine, non operano epicamente, perché nessuna immagine s'indugia, e la legge delle interruzioni ritardatrici giunge ironicamente a tal grado di civetteria, formando una linea che sempre si perde e sempre ricompare, da farci ritrovare sorridenti, nonostante ogni sensualità meridionale della materia e la gravità dei singoli luoghi serî, nel puro stato di piacere del muoversi senza materia. È una lunga fiaba artisticamente svolta per la quale anche Ovidio in gran parte ha dato il modello, ma certamente non è un'epopea. Che poi l'elemento erotico sia il contenuto principale, sta nella natura di siffatto giuoco [1].

Dell'Ariosto il Vischer riparla in comparazione col Tasso, col « serio » Tasso, il quale congiunge le leggende romantiche al gran fatto storico delle Crociate, e segue in questa parte la storia; ma l'epica schietta riposa sulla leggenda, che ha trasformato e idealizzato in modo tipico la materia storica. L'entusiasmo pel contenuto c'è, ma, poiché questo è in verità qualcosa di morto, appare sensibilmente teso, e d'altra parte si esala nel pathos per la liscia bellezza formale, cosicché in mezzo all'entusiasmo si prova un soffio freddo. L'agile leggerezza dell'Ariosto è piú naturale di questa tensione classica: egli è sempre disinvolto, affatto

---

[1] Op. cit., § cit., pp. 1301-2.

italiano e in questo senso affatto ingenuo: non ci si sente l'intenzione di emulare Virgilio, e il suo poema può molto piú facilmente essere considerato come una vera specie particolare, se soltanto non lo si apprenda come epos, ma come fiaba epicamente svolta. Il Tasso è imitatore fino alla copia di singoli luoghi di Virgilio e di altri classici. In genere, per altro, presso codesti italiani buona parte dell'intimo calore va perduta nella forma ritmica. L'ottava è troppo bella artisticamente per sé da non assorbire la metà dell'interesse a vantaggio del lato formale, e, specialmente per l'epica, troppo lirico-musicale, a cagione del sistema di rime della sua strofa. La terzina di Dante è piú epica nella sua struttura, che lega il verso di mezzo della strofa precedente ai due estremi della seguente; ma è anche apertamente troppo artificiosa e pesante, e perciò cagione ulteriore di oscurità [1].

Non è difficile scorgere quel che di tali giudizî non doveva piacere al De Sanctis: l'unilateralità, e una certa commisurazione al genere astratto dell'epica. E, per Dante in particolare, la mancanza di riconoscimento della sua alta poesia, ridotta dal Vischer alle sole « parti storiche » della *Commedia* [2]. Ma noi, che ora guardiamo a distanza,

---

[1] Op. cit., p. 1302.

[2] Questo dissenso è vivamente illuminato da un aneddoto, che ricavo dal già citato manoscritto (si veda sopra p. 382) del libro che il De Sanctis preparava su Dante: « Gli amici di Dante, quando celebrano questo mondo intellettuale-allegorico, quando ficcano l'allegoria per tutto e riducono a personaggi allegorici sino Francesca e Capaneo, e trovano un secondo senso fino nell'iscrizione sulla porta dell'inferno, non si accorgono che spoetizzano la *Divina commedia* e mettono in rilievo il suo lato debole. Onde nell'opinione comune è rimasto che Dante e allegoria sia una cosa. — Voi — mi diceva un giorno il professore Vischer — dovete essere ammiratore dell'allegoria, voi ammiratore di Dante. — Ammiro Dante — risposi — non per questo, ma non ostante questo. — Allora mi strinse la mano, fece *tin tin*

dobbiamo riconoscere che, per quanto si affermi piú varia e larga e profonda, e affatto libera da modelli preconcetti, la critica del De Sanctis si riconnette con codesti tentativi tedeschi. — E anche nelle lezioni di estetica dell'Hegel il De Sanctis aveva trovato giudizî sui nostri poeti. Della *Divina commedia* l'Hegel aveva osservato che non si poteva chiamare epopea nel senso ordinario della parola un poema cosí rigorosamente, anzi quasi sistematicamente regolato, poiché gli manca un'azione continuata e individualmente conchiusa, ma che non manca, per l'appunto, a quest'epopea la piú forte organatura e serratezza. In cambio di un'avventura particolare, essa ha per oggetto l'eterna azione, lo scopo assoluto, l'amore divino nel suo accadere che non passa, e nei suoi circoli immutabili, per suo luogo d'azione l'inferno, il purgatorio, il paradiso. Il mondo vivente dell'operare e del soffrire umano, e piú propriamente dei fatti e vicende individuali, cade in siffatta esistenza senza cangiamento. Ogni singolarità e particolarità di umani interessi e fini

---

col suo bicchiere, indispensabile tedescheria, e disse: — Siamo d'accordo. — Ma ero curioso, e volevo sapere in che stesse l'accordo. E rispose gravemente: — In Dante non ci è di poetico che l'elemento storico. — Era un ridurre a ben poca cosa la poesia dantesca. Ritirai il mio bicchiere e dissi: — Non siamo d'accordo. — Nell'opinione del professore stava che la parte mistica o soprannaturale sia tutta allegorica; e solo faceva grazia a' personaggi storici. Proudhon stima che la *Divina commedia* sia un'amplificazione di Virgilio, una infilzata di episodî, che non hanno alcuna attinenza col reale, salvo qualche satira politica. Costoro lodano quello che Schlegel e Lamartine biasimano. Quando si mette mano a Dante, siamo nella torre di Babele. Gli è che si giudica un Dante di convenzione, un Dante di seconda mano. Per gli uni è un teologo, per gli altri è un ghibellino. Non si vede del suo mondo che solo gli estremi prosaici, il puro intellettuale e il puro politico. *Sic voluere Priores*. Cosí ce lo hanno consegnato i comentatori ».

sparisce innanzi all'assoluta grandezza del fine e termine di tutte le cose; ma insieme la transitorietà e fuggevolezza del mondo vivente appare in modo perfettamente epico, scrutata oggettivamente nel suo intimo, giudicata nel suo merito e demerito dall'altissimo concetto, da Dio. Poiché, quali gl'individui furono nel loro fare e patire, nelle loro intenzioni e nelle loro azioni, tali sono qui, per sempre, solidificati come in figure di bronzo. In questa guisa il poema abbraccia la totalità della vita oggettiva, l'eterna condizione dell'inferno, della purificazione e del paradiso; e su questi indistruttibili fondamenti si muovono le figure del mondo reale secondo i loro particolari caratteri, o piuttosto si sono mosse, e sono ora, col loro fare e col loro essere, fermate nell'eterna giustizia e divenute esse stesse eterne. Come gli eroi omerici durano nella nostra memoria mercé la musa, questi caratteri hanno prodotto il loro stato per sé, per la loro individualità, e sono eterni, non nella loro rappresentazione, ma in sé stessi. L'eternamento, mercé la mnemosine del poeta, vale qui oggettivamente come il proprio giudizio di Dio, nel cui nome il piú ardito spirito del suo tempo condanna o assolve l'intero presente e passato [1]. Altrove nota che l'epica dantesca assume una posizione particolarmente notevole, in quanto il poeta epico stesso è il suo eroe, al cui pellegrinaggio attraverso i mondi eterni ogni cosa si annoda, talché egli può raccontare le immagini della sua fantasia come proprie impressioni, e perciò anche ha il diritto d'intrecciare, piú che agli altri epici non sia concesso, i proprî sentimenti e riflessioni nel mondo oggettivo [2]. Della lirica dantesca e petrarchesca l'Hegel diceva che, laddove nella poesia romana l'amore, caduta la repubblica, appariva come un

---

[1] *Vorles. üb. Æsthetik*, III, 408-10.

[2] Op. cit., III, 360.

godimento sensuale, il Petrarca invece, quantunque tenesse i suoi sonetti per inezie e fondasse la sua gloria sulle sue poesie latine, rese immortale l'amore di fantasia, il quale, sotto il cielo italiano, nell'artistico sentimento del cuore si congiunge con la religione; e che l'elevamento di Dante mosse dal suo amore per Beatrice, che in lui si trasfigurò poi in amore religioso; e nel Boccaccio, come contrapposto di questo elevamento, si presenta l'amore, in parte nella sua violenza di passione, in parte nella sua leggerezza e mancanza di moralità [1]. Nell'Ariosto, come nel Cervantes, studiava la dissoluzione dell'ideale cavalleresco, mettendo in rilievo che l'Ariosto sapeva ancora rappresentare il lato nobile e grande della cavalleria, il coraggio, l'amore, l'onore, il valore, e delineando cosí la relazione tra i due poeti, l'italiano e lo spagnuolo: — l'Ariosto, il cui poema si muove ancora negli scopi poetici del medio evo, con splendida disinvoltura, con seduzione, spirito, amabilità e succosa ingenuità fa dissolvere il fantastico in sé stesso, scherzosamente, mediante pazze incredibilità; laddove il piú profondo romanzo del Cervantes ha già dietro di sé la cavalleria come un passato, che può entrare ancora nella reale prosa e nella vita moderna solamente come un'immaginazione isolata e una fantastica follia, ma che coi suoi aspetti grandi e nobili pur si solleva sulla goffaggine, stupidità e inferiorità di quella realtà prosaica, e ne scopre le manchevolezze [2].

Sono tutti motivi che il De Sanctis ripiglia, come ripiglia un'osservazione che si legge nella *Filosofia della storia* hegeliana, sull'arte italiana; secondo la quale gl'italiani erano pervenuti a una sorta d'unità nazionale nel

---

[1] Op. cit., II, 181.

[2] Op. cit., II, 213, III, 414. Altri accenni al Tasso e in genere agli italiani, ivi, 288, 363, 522, e II, 211, 213.

godimento dell'arte; onde la cultura e l'addolcimento di costumi aveva raggiunto in essi la bellezza, e non la razionalità e la superiore unità del pensiero. Perciò anche nella poesia e nel canto la natura italiana si affermava diversa dalla germanica: gl'italiani erano nature d'improvvisatori, che si effondevano tutte nell'arte e nella beatitudine del godimento: presso siffatti temperamenti, lo Stato doveva essere qualcosa di accidentale [1].

III

Vestigi di estetica hegeliana nella critica del De Sanctis

La grande difficoltà di una storia letteraria (e, in genere, di ogni storia) sta nel fondere insieme cosí perfettamente concetto e rappresentazione che né l'uno né l'altra si distacchi e operi da sé, e sia evitato il duplice opposto squilibrio, di un concetto tiranno, che costruisca su meri motivi di astratto pensiero, e di una folla di particolari, che si seguano separati e senza concetto, soffocando l'intelligenza.

Anche per questo rispetto a me sembra mirabile ed esemplare la *Storia della letteratura italiana* del De Sanctis, cosí rigorosa nei criterî, cosí flessuosa nello spiegamento storico di essi: una filosofia della poesia, e insieme una storia dello spirito poetico italiano in tutte le sue svariatissime individuazioni.

Ma non appare proprio proprio in essa nessuna traccia delle costruzioni hegeliane, della storia come dialettica di concetti astratti, che è in qualche parte messa in atto e in maggior parte come semplice tendenza nel maestro, e divenne un fatto pesante, materiale e meccanico

---

[1] *Vorlesungen üb. die Philosophie der Geschichte*, ed. Brunstädt, p. 535.

in molti degli scolari? Il De Sanctis, che tanto imparò dall'hegelismo, si liberò totalmente dai suoi errori?

Dirò che a me sembra che egli effettivamente se n'era liberato, ma che pure gli rimase qua e là, ora in alcuni giudizî fuggevoli, ora nella predilezione per certi modi di rappresentazione o di metafora, una non cancellata impronta della scuola dalla quale proveniva. Impronta che quasi non meriterebbe di essere notata, pel lettore discreto che legga un libro affiatandosi con lo spirito di esso, e che insieme sia persuaso che non v'ha discorso, per eccellente che sia, che non possa essere perfezionato, indagine che non possa essere vieppiú approfondita. Ma giova invece notarla e indicarne l'errore, sia pure in quella forma di tendenza quasi impercettibile, perché siamo in tempi nei quali c'è da temere che esso risorga; e già lo ravviso, inconsapevolmente riprodotto, negli scritti di alcuni giovani critici, che vanno deducendo o dialettizzando il Carducci dal Foscolo, il D'Annunzio o il Pascoli dal Carducci, e stabilendo per quali antitesi dialettiche si passi dall'uno all'altro: quasi che i maggiori poeti comunichino direttamente tra loro come i concetti puri, e non debbano invece essere tra loro connessi da molteplici gradi intermedî, e sempre attraverso il sottosuolo della storia, attraverso cioè la natura, che li esprime sempre nuovi dal suo seno.

Il De Sanctis rappresentava, p. es., il Boccaccio come l'antitesi di Dante; l'Ariosto come l'ultimo risultato del sentimento boccaccesco; il Tasso (pel suo pensiero di dare concretezza storica al poema epico) come un presentimento del Manzoni; il movimento letterario, che s'inizia col Parini, come un rinnovamento di spiriti danteschi. Gli scrittori minori del Trecento, il Cavalca, il Passavanti, Caterina da Siena, Dino Compagni, gli parevano come gli elementi sparsi del mondo dantesco, l'analisi di quella sintesi.

La letteratura italiana del secolo decimonono gli si atteggiava come l'antitesi di due scuole: di quella liberale, della quale fu capo il Manzoni, scrittore politico il D'Azeglio, storico il Balbo, filosofi il Gioberti e il Rosmini, poeta il Pellico, e degenerazioni in vario senso il Grossi, il Carcano, il Tommaseo, il Cantú; e la scuola democratica, capo il Mazzini, filosofo della scuola il Niccolini, poeta il Berchet, e il cui contenuto fu portato fino al piú schietto umorismo dal Guerrazzi; mentre fuori delle due scuole restavano il Giusti, che gettava un allegro sorriso su tutto quel movimento, e Giacomo Leopardi, che lo chiudeva con la sua profonda disperazione.

Tutto ciò in lui non è artifizioso, non solo perché risponde sostanzialmente alla realtà, ma anche perché pieno di vita e di determinazioni particolari, che correggono ciò che di astratto è nello schema, il quale rimane con non altro uffizio che di una orientazione provvisoria o di un riassunto che prende significato dall'analisi che vi è riassunta, e, qualche volta, semplicemente, di una maniera alquanto brillante di esposizione. Ma non è chi non veda il pericolo di questi schematismi, dei quali i pedanti o la gente superficiale s'impadroniscono, essendo piú comodo schematizzare che pensare. Il De Sanctis stesso ebbe un sentore dell'artifizio di essi, come mostra una frase che insieme lo svela e lo vela, la quale ritorna cosí dove parla dei minori scrittori del Trecento come nella introduzione al corso sulla letteratura italiana del secolo decimonono: sono aggruppamenti e antitesi, che appartengono (egli dice) al « cammino del pensiero e delle forme », al « cammino ideale della storia »[1]. Ma il cammino « ideale » della storia deve coincidere col suo cammino « reale ».

---

[1] Queste osservazioni io facevo già or sono sedici anni nella prefazione alla *Letteratura italiana nel secolo XIX* del De Sanctis (Napoli,

Né, d'altro canto, è da nascondere che qualche efficacia ebbero queste schematizzazioni in certa unilateralità di caratteristica, che si può osservare qua e là, sebbene assai di rado, nel De Sanctis. Perché la considerazione dei poeti come tesi e antitesi di concetti porta di necessità a presentarli solo sotto l'aspetto che favorisce la posizione della tesi e dell'antitesi, e che può essere reale, ma impoverisce la personalità del poeta o lo tocca nella sua complessità e unità, che è intangibile. L'esempio piú evidente mi sembra che sia dato dalla critica, del resto stupenda, che il De Sanctis fa dell'*Orlando furioso*, presentato come un'opera che non abbia altro fine che quello dell'arte, vuota di ogni contenuto, lavoro di artista e non di poeta; e ciò evidentemente perché il poema dell'Ariosto è considerato da lui come espressione del culto dell'Arte, che solo sopravviveva, tra la rovina degli altri ideali, nell'Italia del rinascimento. Il De Sanctis medesimo è costretto poi, nel corso dell'esposizione, a correggere questa caratteristica, osservando che « pare, ma non è vero che al di sotto di quella bella esteriorità non ci sia nulla: al di sotto ci è Momo, ci è lo spirito di Giovanni Boccaccio ». Ma anche codesto riconoscimento di un contenuto nell'*Orlando* è troppo angusto, perché ristretto alla negazione e alla satira, e cioè limitato dalla linea di svolgimento che il De Sanctis segue. Nell'Ariosto ci è dell'altro; ed egli l'aveva visto benissimo nelle lezioni sulla poesia cavalleresca che aveva tenuto a Zurigo [1]: c'è cuore, c'è sentimento, c'è il romanzo degli affetti. E, per addurre un altro piccolo esempio, in Carlo Gozzi non solo si osserva il presentimento delle ispirazioni popolari del romanticismo, ma qualcosa

---

Morano, 1897), pp. XXIII-XXV; e di nuovo poi nella prefazione agli *Scritti varî* (ivi, 1898), I, pp. XII-XIII.

[1] Pubblicate da me negli *Scritti varî*, I, 247-376.

di affatto proprio e individuale, che meritava di essere messo in rilievo e gustato in sé stesso. Ma non insisterò in queste critiche, nelle quali sento che vado cercando, come si dice, il pelo nell'uovo: e il pelo veramente non si riesce a scorgerlo chiaro e ad afferrarlo con le dita nel corso del pensiero, sempre cosí spontaneo e oggettivo, del De Sanctis, ma, ripeto, piú visibile e afferrabile potrebbe essere reso per opera dei suoi malcauti imitatori. E ne verrebbe l'altra conseguenza, aggiunta a quella della caratteristica alquanto unilaterale, cioè di notare come difetto di un poeta ciò che è il risultato di un rapporto da noi stabilito con qualcosa di estraneo, con un'altra opera d'arte o con l'ideale di un'altra opera d'arte. Non è forse perfettamente giusto considerare i misteri e le visioni del secolo decimoterzo, o la lirica di Iacopone, o la cronaca del Compagni, come qualcosa di rozzo che dovesse essere perfezionato da Dante; e non è giusto delle stesse figure dantesche dirle « rigide ed epiche come statue che attendano l'artista che le prenda per mano e le getti nel tumulto della vita e le faccia esseri drammatici »: che attendano, insomma, Shakespeare. Il De Sanctis medesimo, quando mirabilmente analizza e giudica la *Cronaca* del Compagni, si dimentica di mostrare che è un abbozzo, compiuto poi nella *Divina commedia*; e delle liriche di Iacopone riferisce tali accenti, che non risuonano poi in Dante; e le grandi figure dantesche fa vivere nella loro perfettissima individuazione, onde possono bensí dirsi sorelle maggiori di quelle dello Shakespeare, ma non già embrioni di esse. Ogni opera d'arte va considerata in sé medesima, e in ogni opera d'arte, in quanto individualità concreta, non c'è una determinazione sola del concetto universale, ma tutte le determinazioni, sebbene con una propria temperanza e una propria fisonomia. Si può bene, e si deve, per ragioni di pratico discorso, astrarre e dare

risalto a un aspetto particolare; ma non bisogna dimenticare che in tal modo si compie per l'appunto un'astrazione, e che in quella singola opera d'arte si riflette come in una monade leibniziana l'universo intero, e che la monade, insomma, non è mai un frammento di monade.

Qualche altra traccia di concetti dell'estetica hegeliana si può notare nel valore estetico che il De Sanctis, critico e teorico della pura forma, riconosce, qua e là, almeno a parole, al contenuto. Onde si leggono, particolarmente nelle sue critiche dantesche, espressioni circa l'assenza di poesia per effetto del materializzarsi dello spirito via via che si scende pei gironi dell'Inferno, o del suo assottigliarsi via via che si sale nel Paradiso. Anche qui c'è un esempio evidente, e sul quale piú volte è stata richiamata l'attenzione [1], nella sentenza del De Sanctis che la poesia della donna è nel suo « esser vinta », nella « colpa » (saggio su Francesca), e, in genere, che la virtú non è poetica (Lucia, fra Cristoforo, ecc.). Appunto nel Vischer si trova enunciata questa dottrina che « la forma dell'armonia morale » non è poetica; e che « d'indugiare in essa, come in qualcosa d'indipendente, il Bello ha poco interesse, per ciò stesso che il punto di vista di lei è il medesimo del suo »: « il *Paradiso* di Dante, Natalie nel *Wilhelm Meister*, hanno troppo poche ombre; l'armonia morale come risultato interessa il Bello meno del Buono, in quanto colà essa circola attraverso il tutto, laddove qui è posta e cercata come scopo » [2]. Ma non bisogna sconoscere che nel De Sanctis quell'atteggiamento aveva una giustificazione storica, come reazione contro le vaporosità del romanticismo e i convenzionalismi delle accademie, e che, interpretato

---

[1] Già da me, nella citata prefazione alla *Letteratura italiana nel secolo XIX*, pp. XXXII-XXXVI.

[2] Op. cit., vol. I, § 59-60, pp. 159-60.

su questa base storica e nei limiti di essa, non solo riesce incensurabile, ma altamente benefico.

Piú cospicuo è, invece, un altro tratto che nel De Sanctis permane dell'estetica hegeliana, la quale, considerando il bello come la rappresentazione sensibile dell'idea, batteva cosí sulla necessità del concetto nell'arte come su quella della vivacità e individualità rappresentativa; e il De Sanctis, reagendo contro il concetto o ammettendolo nell'arte solamente come calato e dimenticato e negato nella forma, serbò per altro l'elemento della rappresentazione e ne fece quello proprio dell'arte. Ma poiché, per effetto della concezione estetica filosofistica o mitologistica (sfera dello spirito assoluto: tesi l'arte, antitesi la religione, sintesi la filosofia), al pensiero hegeliano rimane affatto nascosto il carattere sentimentale e lirico dell'arte, accadde che anche nel De Sanctis questo rimanesse poco sviluppato, sebbene sia continuamente suggerito dalle sue analisi critiche effettive. Anzi, terminologicamente, pel De Sanctis « lirica » ha di solito un significato peggiorativo, e quello positivo è conferito soprattutto alla parola « dramma »: nel che altresí non è da disconoscere un motivo di reazione contro il vuoto sentimentalismo romantico, sebbene conduca a esagerazioni, come nella non completa giustizia resa alla « lirica » dei canti filosofici del *Paradiso*. Ma che cosa era se non « lirica » quella « sincerità », che egli, il De Sanctis, tanto raccomandava, e che gli forniva il criterio per discernere l'arte vera dalla falsa? E non si avvicinava inconsapevolmente all'unità di lirica e rappresentazione, e della rappresentazione artistica come concretamento fantastico del sentimento, quando notava, non pur una volta, che « gli artisti sono grandi maghi, che rendono gli oggetti leggieri come ombre, e se li appropriano, e li fanno creature della propria immaginazione e della loro impressione »? A ogni modo, da certe

sue espressioni sul dramma e sull'individualità è nato il curioso fraintendimento di alcuni suoi seguaci che l'arte vera consista nel creare individui, ossia uomini che passeggino pel mondo ideale e dei quali si possa perfino conoscere e prolungare la vita di là dalle opere d'arte che ce li presentano! Ma la verità è che gl'individui, rappresentati nelle opere d'arte, non hanno altra saldezza né altro valore se non quelli che attingono dalla lirica centrale dell'opera stessa.

È da correggere il De Sanctis nei varî punti che abbiamo toccato? Se mai, si tratterà di correggere il De Sanctis col De Sanctis, cioè di sviluppare meglio i suoi stessi pensieri. E, se mi si consente di accennare per un istante all'opera mia, vorrei dire che questo per l'appunto io ho tentato: 1°) col delineare un'idea di storia letteraria, nella quale sia possibile il piú completo rispetto dell'individualità degli artisti, e il progresso venga concepito come quello generale dello spirito umano, che si riflette nell'arte, e non già come progresso di arte da un artista all'altro; 2°) col proporre e mettere in atto, rigorosamente e scrupolosamente (e persino, se cosí piace, pedantescamente), una critica d'arte affatto libera da ogni interferenza di giudizî circa il valore logico o morale dell'astratto contenuto (il De Sanctis, da quell'Ercole che egli era, aveva lavato le stalle d'Augia della critica, e io, da modesto igienista, vi ho eseguito un supplementare, ahi quanto fastidioso!, lavaggio, e una diligente disinfezione col sublimato); 3°) infine (e questo mi attribuisco a maggior merito, posto che merito ci sia), col far valere praticamente, e formolare teoricamente, e dedurre filosoficamente, il carattere lirico dell'arte, interpetrando l'alquanto vago concetto desanctisiano della « forma » come intuizione pura, e questa, a sua volta[1], come intuizione lirica.

---

[1] Questo passo ulteriore, del quale erano accenni nei miei saggi

Mi sembra opportuno enunciare nettamente questi tre principî da me proposti o sostenuti, perché, quale che sia il loro valore, essi rappresentano ciò che io ho tentato in fatto di critica; e, in ogni caso, intorno ad essi, e non intorno a posizioni intellettuali già definitivamente superate dal De Sanctis, deve essere aperta la discussione, perché riesca di qualche utilità per l'avanzamento della scienza estetica e della critica e storiografia artistico-letteraria.

1912.

---

sulla *Letteratura italiana nella seconda metà del secolo decimonono* (nella *Critica*, dal 1903 in poi), fu da me compiuto risolutamente nella conferenza su *L'intuizione pura e il carattere lirico dell'arte*, letta al Congresso filosofico internazionale di Heidelberg del 1908, e ristampata in *Problemi di estetica* (Bari, Laterza, 1910).

XIII

I « GIUDIZÎ DI VALORE » NELLA FILOSOFIA MODERNA

Che i giudizî di valore non siano veramente giudizî o (ch'è lo stesso) non siano semplici giudizî, è stato visto da parecchi. Il Lotze notava, contro l'Herbart, che essi sono giudizî solamente nella loro forma verbale, ma che, in realtà, non esprimono un atto di pensiero, sibbene un sentimento di piacere o di dolore: tanto che « in un mondo di pure intelligenze » non potrebbero giammai sorgere [1]. Il « sentimento » è posto come contenuto di essi dallo Hartmann, dal Döring, e da molti altri di quei filosofi e psicologi che ai giorni nostri indagano, con tanta predilezione, i fatti del valore.

Certamente, se si esaminano i cosiddetti giudizî di valore, prendendoli nella formola che tutti li abbraccia: « *A* è come deve essere » (ovvero: « *A* è come non deve essere »), sarà agevole trovarvi un giudizio; perché è evidente che in essi si afferma che « esiste un *A*, cosí e cosí determinato ». Ma chi traducesse la prima formola nella seconda, commetterebbe un tradimento; perché, nella traduzione, avrebbe lasciato volatilizzare proprio l'elemento, che costituisce il « valore ». Che un giudizio di fatto o di realtà sia presupposto e contenuto nel cosiddetto giudizio

---

[1] *Grundz. d. prakt. Philos.*, § 7.

di valore, dovrebbe essere fuori discussione; sebbene stranamente si sia talvolta preteso che basti come presupposto una semplice rappresentazione, recando a prova l'esempio delle immagini artistiche, le quali attirano da sole, senza alcun giudizio e predicato di esistenza, l'approvazione o la riprovazione. Ma questo esempio nasce da una distrazione poco perdonabile; perché, se è verissimo che le immagini dell'arte sono affatto prive di determinazioni esistenziali (idealità dell'arte), è altrettanto vero che, per poterle poi approvare o riprovare, è necessario che si affermi la loro esistenza (e quindi, insieme, la loro qualità determinata) d'immagini (la realtà della loro idealità). Di un'opera d'arte che non esistesse, o di cui non si conoscesse l'esistenza, non sarebbe possibile valutazione alcuna. Perciò coloro che, come il Meinong, sostengono la necessità del giudizio di esistenza per la genesi del sentimento di valore, hanno, a mio parere, perfetta ragione, e, anzi, dicono cosa ovvia.

Senonché il presupposto è il presupposto; la condizione non può scambiarsi col condizionato. Oltre il giudizio di realtà, vibra, nella formola del giudizio di valore, qualcos'altro che non si riduce al precedente, e che è l'anima stessa di quell'atto spirituale: la valutazione. In che propriamente consiste la valutazione? È forse un nuovo giudizio, aggiunto o susseguente all'altro?

Questa ipotesi non avrebbe significato, se non la si determinasse piú precisamente col dire che la valutazione potrebbe essere un nuovo giudizio, ma di forma affatto speciale. Se fosse un giudizio della stessa natura del primo, si avrebbe una serie di giudizî; e non si avvertirebbe quell'elemento nuovo e caratteristico, che differenzia il secondo dal primo atto spirituale. Per altro, anche cosí rettificata e precisata, l'ipotesi non regge. Infatti, di qualsiasi forma si voglia supporre un giudizio (e lasciando da

parte la questione se siano ammessibili o no distinzioni rigorose di forme del giudizio), è chiaro che tutte le forme dovranno sempre obbedire alla natura universale del giudizio, che è di affermare qualcosa di pensabile, ossia una verità. Ora, i cosiddetti giudizî di valore, misurati a questa stregua che non è loro applicabile, considerati a forza per quello che non sono, ossia come giudizî e affermazioni di verità, prendono subito un'apparenza mostruosa. « *A* è come non deve essere », logicamente, è un assurdo; perché, se *A* è, è come deve essere, non potendo essere altrimenti. Negare l'esistenza a ciò che esiste (o negargliela nel momento stesso che la si afferma) non è, certamente, atto logico. Che io disapprovi *A*, non muta nulla al fatto che *A* è stato approvato da qualcuno; tanto vero che *A* è nel mondo, e si ride della mia disapprovazione pel semplice fatto che esso esiste. L'evidente assurdità logica della formola negativa del giudizio di valore porterebbe a consentire altresí con quei teorici del valore (R. Eisler), i quali sostengono che solo le valutazioni positive sono giustificate. E, senza dubbio, solo i giudizî positivi sono giustificati, e quelli di forma negativa hanno significato solamente in quanto si possono sempre convertire in forma positiva. Ma i cosiddetti giudizî di valore, ossia le valutazioni, delle quali ora parliamo, ancorché di forma positiva, restano sempre logicamente inammessibili; e, se sfuggono a quell'assurdo che è la contradizione logica, non sfuggono all'altro assurdo, che è la tautologia (contradizione anch'essa, in ultima analisi). « *A* è come deve essere » costituisce tautologia, per la ragione già assegnata che, se *A* è, è come dev'essere. Da ogni lato che si guardi, la nullità logica di quei pretesi giudizî si mostra sempre aperta.

E, se di ciò si volesse ancora un documento, basterebbe considerare la dottrina logica, alla quale si è dovuto ricorrere per giustificarli: che è la dottrina herbartiana.

Secondo l'Herbart, in questi giudizî, che egli chiamava estetici o pratici, l'aggiunta (*Zusatz*), che si esprime coi termini approvabile o riprovabile (*vorzüglich* e *verwerflich*), conforme o difforme dal dover essere (*Sollen*), costituisce il predicato dell'oggetto, che funge da soggetto logico [1]. Mostruosa teoria di un fatto mostruoso; perché in essa si considera come soggetto quel che soggetto non è, essendo già un giudizio logico (l'affermazione di un fatto cosí e cosí determinato); e si chiama predicato una reazione soggettiva, un *Zusatz des Gemüthes*, un sentimento. Ma il soggetto, nel vero giudizio, è una rappresentazione, e il predicato un concetto, ossia un universale. Un sentimento, che funga da universale, è contradizione in termini.

Tutti codesti mostri, tutte codeste assurdità spariscono non appena si rinunzi, come giustamente voleva il Lotze, alla considerazione dei giudizî di valore come giudizî; e si riconosca che essi fanno seguire al giudizio l'espressione di un sentimento. Se essi sono intraducibili logicamente, sono invece traducibilissimi nelle forme espressive del sentimento. « *A* è come deve essere » vale: « *A* mi piace, è amato, desiderato, voluto da me »; « *A* è come non dev'essere » vale: « *A* mi ripugna, è odiato, aborrito da me, la mia volizione va in senso contrario a esso ». « Tizio è un onest'uomo » vale: « io voglio (sia pure per un attimo, per l'attimo in cui lo sento come onest'uòmo e simpatizzo con lui) garantire e promovere l'esistenza di

---

[1] Si veda, tra i varî luoghi, la *Kurze Encyclopädie,* in *WW.*, ed. Hartenstein, II, 74. Piú ampiamente si troverà svolta tale dottrina nelle opere della scuola, come nella *Allg. Æsthetik* dello Zimmermann, § 14 sgg. Nel *Manuale di psicologia empirica* del Lindner (trad. ital., Milano, 1886), § 74, è detto: « Il soggetto di un siffatto giudizio è la rappresentazione dell'oggetto estetico, che come tale dev'essere composto; il predicato è per l'appunto il sentimento estetico ».

Tizio ». « Tizio è un furfante » vale (con l'avvertenza sopradetta): « io voglio fare il possibile per annullare l'esistenza di Tizio in quanto furfante »; o, quando altro non sia possibile, proclamare questo mio sentimento, il quale non può restare senza qualche conseguenza negli animi e non può non annullare o limitare in qualche modo la furfanteria di Tizio.

Bisogna insistere sulla parola « espressione », perché il cosiddetto giudizio di valore non è l'amore o l'odio, il desiderio o l'aborrimento, la volontà o la nolontà in atto, ma è la rappresentazione (e, quindi, l'espressione) di quell'atto sentimentale o pratico che si dica. Rappresentazione ed espressione, che presuppongono l'attualità di quel movimento sentimentale o pratico; cosí come questo, a sua volta, presuppone il giudizio logico o di realtà. Sarebbe grave errore scambiare l'espressione del valore con la creazione del valore (il *Wertausdruck* con la *Wertschaffung*). E bisogna insistere su quella parola anche per un'altra ragione. Il Lotze dice che la valutazione è giudizio nella forma verbale; e il Döring, addirittura, che è « un sentimento esplicato e portato a una piú alta forma di coscienza, a un'espressione intellettuale, messo concettualmente nella forma della contrapposizione di soggetto e predicato, una riflessione sul fatto di uno stato sentimentale messa in forma di giudizio » [1]. Ora, la valutazione può, senza dubbio, essere ulteriormente elaborata come giudizio, ossia fatta soggetto di giudizio; ma, nella sua manifestazione teoretica immediata, non ha forma logica, al modo stesso che non hanno forma logica: « Io amo », « Io odio », « Io voglio », e via dicendo. I vecchi gram-

---

[1] *Philosophische Güterlehre*, p. 5, che cito dal *Philos. Wörterb., ad verb.*, dell'Eisler (da non confondere con l'altro Eisler, ricordato di sopra).

matici logicisti, che davano queste forme come equivalenti a « Io sono amante »; « Io » (soggetto) entro nella categoria universale dell' « amante » (predicato), e simili, le falsificavano, distruggendone l'immediatezza [1]. Il che vuol dire che l'espressione del valore ha bensí forma teoretica, ma non già teoretico-logico, sibbene forma teoretica piú semplice ancora di quella logica; e, poiché tale forma piú semplice è la *cognitio sensitiva sive æsthetica*, bisogna concludere che la manifestazione teoretica della valutazione è un atto puramente rappresentativo o estetico dello spirito teoretico. Perciò « giudizio di valore » (*Werturtheil*) andrebbe sostituito, nella terminologia filosofica, con « espressione di valore » (*Wertsatz*).

Si potrebbe mostrare come il cosiddetto giudizio di valore non solamente sia espressione estetica, ma presenti a maraviglia il carattere della intuizione e rappresentazione estetica, e, cioè, il carattere personale e lirico di ogni poesia e di ogni arte, oggettivazione delle aspirazioni sempre rinascenti e varie dello spirito umano; di modo che l'espressione di valore apparirebbe quasi cellula del mondo estetico. Ma non mi dilungo in questa parte, sia perché ne ho trattato altra volta di proposito, sia per non complicare la questione principale con altre, che vi si connettono fuor di dubbio intimamente, ma non sono indispensabili alla trama del presente discorso.

Ciò che ora importa è aver messo in chiaro che le espressioni di valore, quale e quanta che sia la loro efficacia (ed è grandissima, perché sono elemento costitutivo dello spirito), non conferiscono per nulla alla conoscenza dell'oggetto, e che il loro contenuto si collega non già con l'attività logica, ma con quella sentimentale e pratica. La riprova di ciò è offerta dall'uso quotidiano

---

[1] Si veda *La giovinezza di Fr. de Sanctis* (Napoli, 1889), p. 165.

che facciamo nella vita delle espressioni di valore. Come esse abbondano allorché ci troviamo in mezzo al fervore dell'azione! Risuonano allora, a ogni istante, le parole di lode e di biasimo, d'incoraggiamento e di ammonimento, l'acclamazione e l'insulto, l'inno e la satira. Tutti i nostri giudizî di fatto si colorano di espressioni valutative; e quanto piú siamo energici e sicuri nell'azione, tanto meno siamo freddi e calmi nel giudizio. Il nostro capitano o il nostro alleato è un eroe; il nostro avversario è un vile o un briccone: Roma è da salvare; Cartagine *est delenda*. Ma, via via che il presente si fa passato, quei giudizî, cosí fortemente coloriti dalle valutazioni, si vanno scolorendo: l'eroe ci mostra le sue tare, il briccone i suoi lati buoni, la lode si tempera col biasimo, il biasimo con la lode: la calma, come si dice, si rifà negli animi. Quando ripensiamo ai fatti nostri di molti anni prima, della nostra gioventú o puerizia, noi allora cerchiamo di renderci conto di quel che ci accadde e mettiamo da banda odî e amori. La forma tipica di questa calma è la Storia, che deve rendere giustizia a Roma e a Cartagine, ed astenersi perciò dai sentimenti e dalle espressioni di valore per lasciare operare il solo giudizio di realtà; onde si suole raccomandare che essa faccia suo proprio oggetto il passato che è ben passato, e non già il presente, del quale non si può essere buoni giudici appunto perché non offre le condizioni della calma.

Enunciare il dovere della calma, della freddezza e indifferenza passionale, per lo storico, è indicare il momento costitutivo della storia, quello che fa che essa sia storia e non poesia; e, cioè, il giudizio di realtà. Anzi, come prima abbiamo accennato che l'espressione di valore e la poesia o arte sono sinonimi, cosí potremmo anche dire che sono sinonimi giudizio di realtà e storia. Ma non bisogna, da tale enunciato, affrettarsi a cavare la conseguenza che

il racconto storico, considerato nella sua concretezza, come serie di giudizî di realtà formatisi nella psiche di un individuo ed espressi dalla bocca di un individuo, e quindi in un determinato luogo e tempo, possa essere privo di espressioni di valore. Perché questo fosse possibile, si dovrebbe avere innanzi un passato totalmente passato, affatto disgiunto dal presente; il passato di un mondo diverso dal nostro. Ma un passato a questo modo non esiste; e, se (per modo di dire) esistesse, noi non potremmo conoscerlo, perché non potremmo entrarvi in relazione. Di mondi, ne conosciamo uno solo; ed è il nostro. Il passato, per remoto che sia, è sempre, in qualche modo, presente; come il presente, per presente che sia, nell'attimo in cui ne parliamo, è stato superato come presente ed è già un passato. Ciò posto, lo storico, in quanto mentalità storica, è, di certo, quella intelligenza pura, di cui si parlava nell'ipotesi fatta dal Lotze, e afferma quel ch'è accaduto nella sua incontaminata realtà; ma, nella sua concretezza, è uomo intero e, innanzi al passato che è un presente, reagisce da uomo intero, sentimentalmente e volitivamente. Donde l'inevitabile colore sentimentale, le inevitabili espressioni di valore, che sono in ogni racconto storico, accentuate o attenuate, espresse o sottintese; la scelta stessa del tema storico implica predilezioni e valutazioni. Per conseguenza, la vessata questione circa l'ammissibilità o meno delle espressioni di valore nella storia non comporta soluzione semplicistica. Bisogna rispondere negando l'introduzione delle reazioni soggettive nel giudizio storico, in quanto si sostituiscono alla verità e l'alterano (la passionalità, che induce alla falsificazione della storia); ma ammettendola nel racconto storico concreto, come manifestazione sentimentale concomitante: ammettendola per la potentissima ragione che non si può, a nessun patto, escluderla. Quanto all'altra questione, concernente

la misura in cui tali reazioni soggettive sono tollerabili, essa non patisce addirittura soluzione teoretica. È una questione pratica, di opportunità; e si risolve caso per caso. Ognuno conosce storici che, invece di raccontare, declamano; e declamano, quel ch'è peggio, a freddo, per inculcare sentimenti che si destano assai meglio da sé stessi, senza tanti sforzi e smanie, nell'animo del lettore. Li conosce, e li riprova come retori o energumeni. Ma conosce parimenti altri storici, cosí tepidi, cosí indifferenti alla vita e ai suoi problemi, che, come non sono in grado di abbracciare con la passione il passato, cosí neppure di penetrarlo con l'intelligenza; onde riescono languidi e superficiali annalisti ed eruditi. Pur dovendo accordare diritto di cittadinanza alle storie della piú varia intonazione, si può dire che il centro intorno a cui tutte esse gravitano, ossia il tipo normale del racconto storico, è quello in cui la calma narrativa supera e domina la passione, non perché la scacci da sé, ma perché la congiunge con sé, da sé distinguendola.

Se la piú esatta analisi dei cosiddetti giudizî di valore permette di orientarsi in questo intricato problema di gnoseologia storica, e di assegnare il suo posto ben delimitato all'elemento personale, lirico e poetico nel racconto storico, non vogliamo dare a intendere di avere, con ciò, risposto a tutti i problemi, inclusi nella complessa questione che ora si denomina del « valore nella storia ». Perché a noi sembra che la parola « valore » abbia, in questo caso, molteplici significati, e perciò richiami molteplici teorie. Potremmo distinguere tre significati principali; uno dei quali è quello già esaminato e di cui si è abbozzata la relativa teoria. Il secondo significato di « valore » è: « categoria » o « forma » dello spirito; e in questo senso si domanda se la storia, per costituirsi, abbia bisogno di « valori » e, nell'affermativa, si richiede che si costruisca una « teoria dei

valori, da servire di fondamento alle narrazioni storiche ». In questo nuovo significato, la risposta nostra deve essere nettamente affermativa, perché senza le categorie è impossibile il giudizio, e, perciò, la storia; senza conoscere che cosa sia il bene, ossia la vita etica, il bello, ossia la vita estetica, l'utile, ossia la vita economica, il vero, ossia la vita del pensiero, non si racconta la storia, che è storia di queste cose, o di altre come queste, se altre ve ne sono. Coloro che sognano una storia da cui sia eliminato l'elemento soggettivo, com'essi dicono, e intendono per elemento soggettivo né piú né meno che l'apriori kantiano, vale a dire quella soggettività che è la vera e sola oggettività, sono avvolti nelle nebbie dell'empirismo, e debbono aspettare che il sole della filosofia, dissipandole, pervenga a illuminare e riscaldare i loro corpi. Né è meno legittima la richiesta di una teoria dei valori, ossia delle categorie, ossia delle forme dello spirito; quantunque ci sia ragione di sospettare che questa, piuttosto che formare una speciale teoria, si identifichi con la filosofia stessa, con tutta la filosofia. A ogni modo, non ci giova ora andare innanzi in questa via; e soltanto vogliamo notare, di passaggio, che la disputa, la quale entra per tanta parte delle recenti dissertazioni sul valore: se, oltre il concetto di valore proprio della scienza economica, vi siano altre forme di valore, extraeconomiche, comincia ora a invertirsi, perché la scienza economica si avvede sempre meglio di poter fare di meno del concetto di valore, che è filosofico e non economico, bastando a lei soltanto quello, quantitativo, di prezzo [1].

Il terzo significato, che il termine di « valore » ha preso nelle discussioni di gnoseologia storica, è quello di attività

---

[1] Si veda sul proposito R. A. Murray, *Il valore come concetto puro e i principî dell'Economia pura come pseudoconcetti* (Firenze, Carnesecchi, 1910).

produttrice di concetti rappresentativi, diretti a sceverare, dividere e raggruppare la massa dei fatti storici, configurandola in libri di storia di una certa estensione determinata e con determinata prospettiva. E si asserisce che questi concetti di valore sono necessarî e che sono elemento caratteristico della storiografia: i veri « concetti storici ». A nostro parere, le cose stanno un po' diversamente; e, cioè, quei procedimenti di scelta, partizione e concentrazione, quei concetti rappresentativi, ci sembrano, senza dubbio, necessarî al racconto storico, ma non già costitutivi della storicità, alla quale soccorrono i valori-categorie. In altri termini, sono essi veri e proprî concetti empirici, approssimativi, naturalistici, che nel racconto storico adempiono alla funzione sussidiaria di fissare la storia nella memoria, semplificandola. E sperare di potere per loro mezzo giungere a una distinzione teorica tra fatti storici e fatti non storici, è vana speranza, appunto a cagione della natura meramente empirica e approssimativa di tali concetti. Ogni sforzo che si faccia per raggiungere quello scopo irraggiungibile conferma il contrario, e, cioè, che ogni fatto, per piccolo e comune che si creda, è storico, e che la discriminazione dei « fatti » in « storici » e « non storici » è un atto di arbitrio, utile senza dubbio, ma sempre condizionatamente, e, in quanto utile, produttore di comodi, non già di verità [1].

Sarebbe, come sempre, poco fruttuoso promovere questione di terminologia, e sforzarsi di restringere l'uso della parola « valore » a una sola delle tre sfere indicate; quando sta di fatto che l'uso la trasporta dall'una all'altra, e con l'uso linguistico, si sa, ci vuol pazienza. Ma tanto piú ener-

---

[1] Alludiamo alle note dottrine del Rickert, alle quali valide obiezioni su piú punti muove lo Xénopol, *La théorie de l'histoire* (Paris, Leroux, 1908), pp. 102-129.

gicamente conviene raccomandare di tenere distinti i tre significati della parola e le tre sfere nelle quali variamente si applica; giacché il confonderle tutte tre insieme, o anche due sole di esse in una, rende disperato ogni chiarimento dei problemi che esse sollevano.

Tornando alla prima sfera, che è l'oggetto proprio del nostro discorso, e chiudendo la parentesi che avevamo aperta cosí per dare come ricevere luce dalla gnoseologia storica, i giudizî di realtà, e le espressioni di valore a essi consecutive, offrono lo spettacolo di un doppio ordine di formazioni spirituali. Dai primi nasce il reale, il fatto, l'essere; dalle seconde, l'ideale, il valore, il dover essere. Se, guardando alla realtà, non esiste altro che l'essere, guardando alle valutazioni, non si può negare il diritto del dover essere. Sarà questo non già un giudizio, ma l'espressione di una volontà o di un sentimento; ma è, a ogni modo, qualche cosa di effettivo: è come una seconda realtà che sorge accanto e si contrappone alla prima. Ora, se c'è questa seconda realtà, dove se ne va l'unità del reale? E, se non c'è, come bisogna spiegare il miraggio delle due realtà, e, cioè, come bisogna intendere il rapporto dell'essere e del dover essere?

Dell'unità del reale fanno getto tutte le dottrine, che, fondandosi sulla distinzione di essere e dover essere, pongono un dualismo di fatti e di valori, di ragion teoretica e ragion pratica, di pensiero e sentimento, e terminano poi tutte, piú o meno, nell'agnosticismo. È una forma di dualismo metafisico, che chiameremo del valore, e che ha origine in una sorta di pigrizia ad approfondire il rapporto tra fatti e valori; approfondimento, che distruggerebbe subito quel dualismo. Ma la pigrizia non è bastevole, in verità, a spiegarne la persistenza, se non si aggiunge che esso suole appoggiarsi sopra un altro e piú complesso e difficile dualismo, che è il dualismo gnoseologico,

mettente capo ai due termini di spirito e natura. Le due forme di dualismo, che converrebbe ben distinguere, s'intrecciano tra loro coi nodi piú intricati e costituiscono un misto, che non è piú né uno né due. Accade, per conseguenza, che, quando si va a combattere il dualismo nella sua forma gnoseologica, questo assume la forma del valore; e, quando si va a combattere quello del valore, una rapida metamorfosi lo riduce da capo a dualismo gnoseologico. L'inesperto cacciatore può bene stancarsi in tale caccia, in cui la fiera passa senza posa da un covile all'altro: ma non vi metterà termine se non si risolve a chiudere prima un covile e poi l'altro. Il dualismo gnoseologico scambia per dualità irreconciliabile, non il rapporto tra fatto e valore, ma quello tra concetti filosofici e concetti scientifici, concetti puri e concetti empirici o astratti (naturalistico-matematici). Considerando entrambi gli ordini di concetti come forme conoscitive, e parallelizzandoli, deve di necessità trovare, a capo dei primi di essi, lo spirito, l'attività, la finalità, la dinamicità, e, a capo dei secondi, la materia o natura, la passività, la causalità, il meccanismo. Per combatterlo, bisogna provare come i concetti naturalistico-matematici non siano veri concetti, e, per conseguenza, le formazioni, che da essi nascono, non abbiano realtà; laddove i concetti puri sono essi soltanto concetti veri, e, per conseguenza, sola realtà è la dinamicità, l'attività, la finalità, lo spirito. Questa è la via dell'idealismo o spiritualismo assoluto.

Supponendo come criticato e risoluto il dualismo gnoseologico, la soluzione dell'altro dualismo, che è quello del valore, dell'essere e del dover essere, è già preparata dall'analisi delle espressioni di valore. Di queste si è detto che hanno per contenuto volizioni e sentimenti (ossia, lo spirito pratico, perché gli stessi sentimenti, presi nella loro immediatezza, non son altro che il processo appetitivo o

volitivo nelle lotte del suo divenire: gli economisti a ragione mettevano e mettono in relazione valore e bisogni). Cosicché la dualità, che ora si ha innanzi, non è piú quella di un fatto brutale ma reale, e di un valore irreale ma affascinante o rispettabile, che scenda non si sa donde, — la dualità di una terra e di un cielo; — ma l'altra, ben piú determinata e comprensibile, di due forme spirituali: la forma che conosce e la forma che vuole, la forma teoretica che pensa la realtà, e la forma pratica che la potenzia in nuove creazioni.

Questa dualità dà luogo a un dualismo? Conoscenza e volontà, pensiero e azione, sono (perché questo significherebbe dualismo) due forme spirituali parallele e indipendenti tra loro? La verità non è, invece, che il pensiero è pensiero dell'azione e l'azione è azione del pensiero? Si può concepire un'intelligenza pura, priva di volontà e azione? E che cosa penserebbe? Si può concepire una volontà e azione cieca, priva di pensiero? E che cosa farebbe? Non sembra ci sia altro modo d'intendere i due termini se non come distinti e uniti insieme, e, per ciò stesso, come opposti e, reciprocamente, a volta a volta, positivi e negativi. L'azione nega il pensiero, e il pensiero nega l'azione; onde l'uno non è senza l'altra né l'altra senza l'uno; e la loro dualità non è dualismo, ma dialettica; la vera unità non è immobilità ma attività, non puro essere ma divenire.

È strano che il filosofo stesso che meglio di tutti conobbe la forza della dialettica e proclamò che il reale è razionale e il razionale è reale, non si rendesse pieno conto che, per ciò appunto, ogni cosa è, a volta a volta, reale e irreale, razionale e irrazionale, e che non c'è nulla di assolutamente reale e di assolutamente razionale, tranne lo spirito in universale. Ogni cosa è razionale nell'atto del suo prodursi e irrazionale non appena si sia prodotta, perché, prodotta,

dev'essere superata. Ciò che la segue e supera, si atteggia come valore contro un mero fatto, razionalità contro una brutale realtà, degnamente reale contro una irrealtà. Ma l'Hegel vide confuso in questo punto; tantoché, volendo giustificare la sua identità di razionale e reale, ricorse all'argomento che « l'errore, il male, una esistenza difettosa e passeggiera », « un'esistenza accidentale », non è una « realtà »[1], e che, per conseguenza, l'identità, da lui affermata, era da intendere della razionalità con la realtà « non accidentale », « non difettosa », « non passeggiera », « non erronea », « non cattiva ». Il che significava (se non c'inganniamo) perdere di vista la scoperta fatta; e tornare da capo a distinguere tra un mondo di valori e un mondo di fatti, tra un mondo di esistenze necessarie e un mondo di esistenze accidentali.

1909.

---

[1] *Encykl.*, § 6 *Anm.*

XIV

Le « Origini della tragedia » di F. Nietzsche

Quanti dei lettori, attratti e trascinati dagli splendori della forma espositiva, intenderanno davvero questo genialissimo libro, del quale ci viene ora offerta una traduzione italiana, se non buona, passabile[1]? Contro l'apparenza di comprensione, che nasce dalla moda del nietzschianismo, mi sia lecito proporre il mio dubbio.

Gli elementi interpetrativi delle *Origini della tragedia* sono da cercare tutti nel periodo classico della letteratura e della filosofia tedesca. Chi non conosca intimamente la poesia del Goethe e dello Schiller e dei minori di quel tempo, la filosofia del Kant e del Jacobi, del Fichte e dell'Hegel e dei minori fino allo Schopenhauer, la storia letteraria dell'Herder e degli Schlegel, crederà, nel leggere le pagine del Nietzsche, di aver inteso, ne ripeterà affermazioni e parole, approverà o contrasterà; ma, in fondo, non avrà inteso: sarà rimasto alla superficie. Il libro del Nietzsche è figlio legittimo del periodo goethiano: è un ultimo prodotto di quel gran movimento; venuto a luce troppo tardi (1871), in un tempo in cui il movimento era cessato e gli animi affatto alienati dai problemi che

---

[1] *Le origini della tragedia ovvero Ellenismo e pessimismo*, trad. di M. Corsi e A. Rinieri (Bari, Laterza, 1907).

avevano tenuto in ansia la generazione precedente, o meglio, anteprecedente.

Conforme alle tre serie di elementi interpetrativi che ho accennato, *Le origini della tragedia* contengono, in primo luogo, una metafisica, cioè un tentativo di soluzione del mistero della realtà: metafisica per la quale si accettano come premesse le scoperte kantiane, si proclamano i limiti e quindi il fallimento della scienza, e si cerca la soluzione del mistero nell'Arte, come già altri avevano fatto (e tra questi lo Schelling della prima maniera). In secondo luogo, contengono un tentativo di storia letteraria nel piú schietto stile dei primi creatori della storia letteraria in Germania, servendo la filologia da mero strumento per giungere a intendere le condizioni spirituali dei tempi passati: le interpetrazioni, che vi si esaminano come sole degne di esame, sono sempre quelle del Goethe, dello Schiller, degli Schlegel, con una punta di disprezzo verso gli epigoni come il Gervinus, e con completo silenzio verso i puri filologi posteriori. Infine, in tutto lo stile, c'è del poema: le *Origini della tragedia* si ricongiungono alla poesia del *Faust*.

Credo che questo valore artistico del libro del Nietzsche sarà generalmente riconosciuto. « Avrei dovuto cantare quest'anima nuova (dice l'autore stesso, p. 7), e non ragionare. Che peccato che io non abbia osato dire da poeta quello che avevo da dire! ». Vagheggiava la sua opera come un libro « per gli artisti che avessero qualità analitiche e retrospettive: specie particolare di artisti (soggiunge, p. 5), che dobbiamo ricercare, ma che non riusciremo mai a scoprire ». Cioè, appunto, come un poema alla *Faust*. E non è da dolere che il Nietzsche abbia ragionato: ne è venuto fuori un libro scientifico, sí, nell'assunto, ma circonfuso d'arte; una filosofia veramente poetica, in cui non mancano né la lirica né il dramma né la satira. Eschilo

ed Archiloco, Euripide e Socrate, rappresentati dal Nietzsche, sono vere *dramatis personæ*.

Per quel che s'attiene al valore scientifico, è noto che la interpetrazione nietzschiana della storia letteraria greca fu oggetto di fiere polemiche tra i filologi tedeschi; e, senza dubbio, si può tacciarla di esagerazione e di eccessiva semplificazione. Pure ha esercitato o dovrebbe esercitare, una benefica efficacia, ricordando alquanto bruscamente ai maneggiatori di testi che quei testi — sono anime.

Nel problema filosofico, il Nietzsche ha il gran merito di avere riconosciuto la povertà del pessimismo dello Schopenhauer, che non intende la vita, amoreggia con l'ascetismo, ed è almeno altrettanto falso quanto l'ottimismo a cui si contrappone. Il suo problema, invece, fu: superare il pessimismo, non con l'ascesi, ma con la coscienza piena della vita nel suo contrasto tragico.

Ma, sfortunatamente, egli aveva della filosofia un'idea errata, identificandola con quella scienza esatta che la Grecia creò e il mondo moderno perfezionò e di cui Kant riconobbe i confini e l'impotenza. Gli rimase nascosta la filosofia vera e propria, che si vale di metodi ben diversi da quelli delle scienze operanti col principio della causalità fenomenica. In Socrate vide il precursore dei naturalisti e matematici, non il precursore del Platone dialettico, dell'Aristotele metafisico, dei neoplatonici, e della filosofia moderna idealistica. Di Kant medesimo non vide se non il Kant della prima Critica, non quello delle altre due: sviato dallo Schopenhauer, che esaltò il primo Kant alle spese degli altri due, e ne mutilò l'opera per sbrigarsi piú facilmente della filosofia postkantiana. Dell'Hegel non sapeva nulla di diretto e preciso: quando vi accenna in qualche suo libro, mostra di averne l'idea comune e convenzionale, appresa forse anche questa dalle invettive dello Schopenhauer. Se l'avesse conosciuto, avrebbe trovato un

suo fratello spirituale, che amò la tragedia greca, da giovane odiò appassionatamente come lui il cristianesimo preferendogli la grecità, e, come lui, fu vòlto a cercare una congiunzione dell'elemento apollineo col dionisiaco.

La conseguenza di questa situazione mentale del Nietzsché fu che, pure avendo egli posto benissimo il problema di una concezione della vita in cui il pessimismo costituisca un momento subordinato e secondario, non gli riuscí di risolverlo. Perché quell'affidarsi all'arte non era una soluzione; o, dove sembra che sia soluzione, supera in effetti il punto di vista artistico. Le antichissime forme di arte, che il Nietzsche distingue nella Grecia, sono piú che forme d'arte: sono miti, cioè filosofia incipiente; e quel che egli vi trova di soddisfacente, è elemento filosofico, non già artistico. Fino a che punto, poi, quegli elementi filosofici fossero storicamente accertati, e fino a qual altro il Nietzsche li trasportasse dal mondo moderno nella tragedia greca, è da vedere; ed egli stesso aveva qualche coscienza della contaminazione che aveva fatta. « Dobbiamo convenire (scrive) che il valore del mito tragico, tale e quale noi l'abbiamo posto, non è mai stato percepito con vera chiarezza dai poeti e tanto meno ancora dai filosofi greci: il linguaggio dei loro eroi è, sotto certi punti di vista, piú superficiale dei loro atti: il mito non trova in alcun modo nei discorsi la sua adeguata obiettività. Il succedersi delle scene e lo spettacolo dei quadri proclamano una saggezza piú profonda di quella che il poeta può conseguire con parole e idee » (p. 172-3). La medesima osservazione fa circa l'*Amleto*. Dal Wagner egli si aspettava non semplicemente un'arte, ma una filosofia; e la sua delusione innanzi allo svolgimento dell'arte wagneriana, e specie innanzi al *Parsifal* e al romanticismo e cristianesimo, di cui dava segni, non fu effetto di un tradimento che il Wagner facesse al suo amico. Il tradimento,

se mai, lo compí l'Arte; se tradimento può chiamarsi l'indocilità di questa verso la filosofia e il suo docile seguire i varî moti del sentimento.

Per altro, il Nietzsche, in mezzo a molti errori, espone intorno all'arte concetti nei quali vive l'elevata filosofia estetica che rifulse già nel periodo « romantico » (o piuttosto « classico ») del pensiero tedesco. E, per quel che concerne la logica, quale migliore propedeutica si potrebbe consigliare del libro di questo immaginario antihegeliano per intendere la soluzione che l'Hegel propose del problema degli opposti?

1907.

XV

Un libro del Wundt

L'*Introduzione alla filosofia* [1], testé pubblicata dal prof. Wundt, che raccoglie un corso piú volte da lui ripetuto nell'università di Lipsia, è buona occasione per additare i tratti salienti di un sistema, che abbiamo sentito piú volte raccomandare agli italiani come cosa di molta serietà e di grande fecondità filosofica.

Vero è che il Wundt dichiara che egli vuol dare in questo suo nuovo libro solo un'orientazione storica e mostrare « come la filosofia e i problemi filosofici siano nati » per « preparare in tal guisa a uno studio sistematico di quella scienza nella sua presente costituzione »: sicché ne resterebbe escluso, per l'appunto, « tutto ciò che appartiene alla filosofia in sé medesima, come concezione dell'universo, o nelle sue particolari discipline ». Ma queste dichiarazioni poco importano: orientazione storica è orientazione teorica; e lo stesso Wundt deve riconoscere che il suo esame storico mena a conseguenze teoriche e giova a eliminare gl'indirizzi filosofici errati e forma introduzione a un determinato concetto della filosofia: della filosofia come strettamente legata o da legare con le scienze positive. La prima delle tre sezioni del volume è intitolata addirittura:

---

[1] *Einleitung in die Philosophie* (Leipzig, Engelmann, 1901).

« Il problema e il sistema della filosofia ». Anzi, la trattazione stessa si apre (p. 19) con una definizione della filosofia.

« La filosofia (dice il Wundt) è la scienza generale che ha per cómpito di riunire in un sistema senza contraddizioni le cognizioni fornite dalle scienze particolari, e di ridurre ai loro principî i metodi e i presupposti del conoscere ». Definizione che viene giustificata e difesa col chiarire il rapporto della filosofia verso la Religione da una parte, e verso la Teoria dei valori (*Güterlehre*), dall'altra.

Rispetto alla prima, il Wundt dichiara oltrepassati entrambi i concetti della religione che nacquero dall'indirizzo kantiano: il concetto « dualistico » dello Schleiermacher, che contrapponeva al mondo della scienza e dell'intelletto quello della religione o del sentimento; e il concetto « monistico » dell'Hegel, che identificava religione e filosofia, differenziandole solo nel grado di perfezione mentale. Per il Wundt, la scienza della religione è nient'altro che una scienza particolare come le altre, la scienza di un fatto, e la filosofia prende verso di essa l'atteggiamento medesimo che verso ogni altra scienza particolare. Ma, se è cosí, temiamo che egli non esca dall'antitesi di Hegel e Schleiermacher: la religione o è un'istanza inferiore alla filosofia, ed Hegel ha ragione; o è un'istanza autonoma rispetto alla filosofia, ed ha ragione Schleiermacher.

Rispetto alla teoria dei valori, il Wundt rivendica alla filosofia l'unico cómpito d'intendere e di spiegare, e gli nega quello di comandare e stabilire valori. Proposizione giustissima; ma che non sembrerà piú tale quando si osservi che il Wundt crede di avere, a questo modo, confutata la concezione della filosofia come scienza di valori, che si va ora facendo strada in Germania segnatamente per opera del Windelband.

Scrive il Windelband[1]: « Il relativismo è l'abdicazione della filosofia e la sua morte; ond'essa non può seguitare a vivere se non come dottrina dei valori universali. In tal modo non invaderà piú il campo delle scienze particolari, alle quali appartiene ormai anche la psicologia. La filosofia non ha né l'ambizione di conoscere ancora una volta ciò che queste hanno conosciuto, né il gusto della compilazione e di contessere immagini generalissime coi risultati delle discipline particolari. Essa ha il suo proprio campo e il suo proprio problema in quei valori universali, che costituiscono il fondamento di tutte le manifestazioni della civiltà e di ogni particolar fatto di valore. Ma anche questi saranno da lei descritti e chiariti solamente per rendere conto della loro validità, e li tratterà perciò, non come fatti, ma come norme. E perciò dovrà svolgere il suo cómpito come una legislazione; non già come una legge di arbitrio che essa detti, ma come la legge della ragione, che trova già costituita e intende ».

Ora si potrà bene criticare, in parte o in tutto, il concetto del Windelband; ma è chiaro, in primo luogo, che questi non fa della filosofia una dettatrice di norme (come parrebbe dalle parole del Wundt), sibbene le assegna l'intelligenza delle norme: che è ben diverso. E chiarissimo dovrebbe essere, in secondo luogo, che il concetto che il Windelband propugna della filosofia, è superiore a quello del Wundt. In costui la filosofia rimane qualcosa di sincretico: una disciplina che coordina i risultati delle scienze particolari, fornisce una teoria della conoscenza, e non riesce a fare davvero i suoi conti con la religione. Ma, presso il Windelband, ha invece un unico e ben determinato campo: il valore. E che cosa è il Valore (si potrebbe soggiungere) se non lo Spirito o l'Idea? C'è nulla che

---

[1] *Lehrbuch der Gesch. d. Phil.*, 2.ª ediz., p. 548.

valga, fuori dell'attività spirituale? E c'è una realtà che non sia pensiero e spiritualità? — Sicché il concetto del Windelband riesce un inconsapevole avviamento a restaurare o instaurare la filosofia come scienza dello spirito, come idealismo; al che non si può giungere se non liberandosi anzitutto dai sincretismi, che il Wundt (e non lui solo) ama, tra i cultori contemporanei di studî filosofici.

Quale obiezione è poi quella del Wundt (p. 33), che vi siano « valori » anche nelle scienze non filosofiche: nella Fisica, che assegna vario valore ai fenomeni e alle leggi secondo la loro universalità e la loro importanza nel quadro generale della natura; nella Economia politica, che comincia i suoi trattati con una teoria del valore; nella Storia, che ribocca di giudizî di valore? — Se, in quelle scienze, sono concetti di valore, ciò vorrà dire che esse o sono di natura loro filosofiche o contengono elementi filosofici. La « filosofia », le « scienze », non s'identificano materialmente coi « libri » dei filosofi, o coi « libri » degli scienziati.

Alla definizione della filosofia succede nel libro del Wundt la classificazione delle scienze e la partizione della filosofia stessa. Al qual proposito conviene notare che il Wundt rifiuta le classificazioni di tipo baconiano, condotte secondo le forme del conoscere (e che hanno una vera tendenza speculativa), e preferisce quelle alla Bentham e all'Ampère, condotte secondo gli oggetti (p. 52), che sono invece grossamente empiriche. Rifiuta altresí la distinzione di discipline storiche e discipline concettuali (p. 65 sgg.), che, a dir vero, non è di solito ben formolata dagli odierni teorici tedeschi. Ma quando il Wundt osserva che anche nella storia v'ha il concettuale (*das Reguläre*), o che anche nelle scienze naturali v'ha l'individuale e singolo, p. e. nella geologia, e che sarebbe strano affermare che l'indagine dell'epoca glaciale sia « da lasciare

all'amabile interessamento dello storico », restiamo meravigliati di siffatto modo di ragionare, e ripetiamo che, se nella storia si trovano concetti, questi appartengono alle scienze concettuali, e se, nelle scienze naturali, descrizioni di fatti singoli, queste appartengono alle scienze storiche.

La classificazione wundtiana delle scienze si determina come una generale bipartizione di scienze formali (matematiche) e di scienze reali (naturali, e dello spirito). E anche qui si manifesta un curioso criterio, perché il Wundt, facendosi carico delle difficoltà che suscita il suo presentare le matematiche come una classe staccata e contrapposta alle altre due, e avvertendo che, per difendere la sua sentenza, sarebbe necessaria un'indagine sulla natura delle conoscenze umane, si ricusa a entrare in questa indagine (p. 62), perché, nell'àmbito della classificazione delle scienze (egli dice), non si tratta di determinare la natura delle matematiche, sibbene di assegnare a esse, come alle altre discipline, il posto che loro spetta secondo i caratteri che mostrano nelle relazioni con le altre discipline e nella conformazione dei proprî problemi. Ma come assegnare il posto conveniente a ciò che non è intrinsecamente conosciuto, o che rinunziamo a intrinsecamente conoscere? Sono forse, le scienze, cani o gatti, erbe e piante, da collocare per segni esterni in classi arbitrarie? e tocca, a ogni modo, al filosofo di trattarle come oggetti naturali, che si maneggino e non s'intendano?

Del resto, a mostrare qual sorta di luce la classificazione del Wundt sparga sulle scienze, basta dire che le scienze reali (della natura e dello spirito) sono tripartite in fenomenologiche, genetiche e sistematiche; e fenomenologiche sono tra le prime la fisica, la chimica e la fisiologia, e tra le seconde la psicologia; genetiche, tra le prime, la cosmologia, la geologia, la storia dello sviluppo degli organismi, e, tra le seconde, la Storia senz'altro; sistematiche,

tra le prime la mineralogia, la botanica e la zoologia sistematiche, e, tra le seconde, le scienze sistematiche del diritto, l'economia politica, e via dicendo. E non diversa è la luce che sparge la sua partizione della filosofia, nella quale troviamo anche la storia della filosofia, che, come storia, dovrebbe ritenersi già inclusa nella tabella precedente. Comunque, la filosofia pel Wundt si divide in genetica e sistematica: la prima comprende la logica formale, la gnoseologia e la metodologia; la seconda, si suddivide in una parte generale (Metafisica), e in una speciale, che è condivisa in filosofia della natura (Cosmologia, Biologia e Antropologia) e filosofia dello spirito (Etica e Filosofia del diritto, Estetica e Filosofia della Religione): a tutte poi è subordinata la Filosofia della storia.

Ma noi preferiamo, senza indugiare in queste classificazioni e partizioni e saltando la seconda parte del volume (che offre una sommaria storia della filosofia greca, cristiana e moderna), fermarci per un momento sulla terza parte, che espone altresí lo svolgimento storico dei tre problemi, che il Wundt chiama fondamentali: il problema conoscitivo, quello metafisico e quello etico. Per il Wundt il primo ha per oggetto l'uomo come essere teoretico, il terzo l'uomo come essere volitivo, e il secondo la relazione dei due, non già (come potrebbe credersi) per sanare la duplice astrattezza di un pensiero senza pratica e di una pratica senza pensiero, ma perché « la concezione generale dell'universo, alla quale tende la Metafisica, è insieme determinata da esigenze teoretiche e da esigenze pratiche » (p. 272-3). Gli è, veramente, che, a dispetto delle apparenze, il problema metafisico cade pel Wundt fuori della filosofia: la soluzione di esso è l'escogitazione di un'ipotesi, che rimane ipotesi in perpetuo, e perciò affatto arbitraria. Che poi la particolare metafisica o la particolare ipotesi propugnata dal Wundt, avente a fondamento

le scienze reali e i loro metodi, e superante il materialismo e lo spiritualismo in un idealismo-realismo, e soddisfacente le esigenze di una « filosofia scientifica », sia da lui presentata come la « Metafisica dell'Avvenire », è un'altra delle tante ingenuità delle quali questo libro è pieno; e può celare in sé due opposti sentimenti. Un sentimento di modestia, che impedisce all'autore di confessare che quella Metafisica dell'Avvenire già esiste, ed è proprio quella elaborata da lui. E un sentimento di orgoglio, pel quale la sua provvisoria costruzione da onesto professore è considerata da lui come resistente εἰς ἀεί, nell'avvenire e in eterno: il che mi sembra, veramente, un po' troppo.

Ho voluto poi cercare che cosa il Wundt pensasse, in questo volume, dell'Estetica, della quale egli non ha dato finora trattazioni particolari. E ho trovato che a p. 35 è detto che l'Estetica contiene giudizî « sopra i valori di sentimento (*Gefühlswerthe*) del piacere e del dispiacere, che si accompagnano alle nostre rappresentazioni ». Che cosa sono codesti « valori di sentimento »? valori edonistici, etici, o nascenti dalla compiutezza rappresentativa ed espressiva e perciò teoretici? Che non siano né etici né meramente edonistici sembrerebbe dall'essere l'Estetica, a p. 85, coordinata all'Etica e alla Filosofia della religione. Ma ecco che a p. 272 essa viene invece subordinata alla Metafisica e all'Etica, le quali, congiunte e d'accordo, indicano all'Estetica, come alle filosofie della religione e della storia, la via da battere. È maligno supporre che il Wundt non sappia bene neppur lui che cosa sia l'arte, e che cosa la scienza che ne tratta, l'Estetica?

1902.

XVI

Un indagatore del mistero dell'universo

Alcuni mesi or sono, mi pervenne uno scartafaccio, accompagnato da una lettera che chiedeva intorno a esso il mio giudizio. Misi da parte lo scartafaccio, che col suo titolo annunziante una nuova dottrina dell'universo, e con certe figure a penna di astri e di atomi, non mi sorrideva di liete promesse; e soltanto dopo alcuni giorni, ripigliandolo tra mano per restituirlo a chi me l'aveva inviato, per iscrupolo mi feci a scartabellarlo e a scorrerne qualche pagina. Ma, contro l'aspettazione, lo scritto legò il mio interesse, tanto che tirai a leggerlo sino in fondo.

L'autore, tra le altre cose, racconta in quelle pagine i casi della propria vita. Si chiama Luigi Martinotti, ed è nato a Torino nel 1863. « La mia vita (egli scrive) si può riassumere in una continua e ognora piú profonda contemplazione dell'infinito, contrastata però incessantemente dalla crudele ed implacabile necessità di attendere in pari tempo, e con mezzi ripugnanti, alla bisogna del vivere ».

Collocato da fanciullo in un'officina di litografia, egli riusciva a cangiare il proprio corpo come in un pezzo della macchina presso cui lavorava; mentre il suo pensiero « fuggiva all'aperto e ritrovava il suo mondo naturale, che aveva perduto ». E nelle ore di riposo, la contemplazione del

cielo stellato lo stupiva quasi spettacolo nuovo, e gli suscitava nell'animo domande tormentose.

Passivamente, fece a volta a volta i piú diversi mestieri: il fattorino, il sarto, il commesso di studio, il soldato di cavalleria, il disegnatore, lo sguattero, e infine il ferroviere. Nessuno sospettava in quell'artigiano e in quell'impiegato, indifferente ma non negligente, e punto ribelle, un cuore caldo e un cervello in ebollizione. Gli uomini tra i quali si aggirava, e anche i suoi genitori e fratelli, non potevano comprenderlo; ed egli si chiudeva ad essi, chiudeva in sé il suo vero sé stesso, sdoppiando quasi la sua personalità nelle relazioni col mondo esterno. Intanto, il suo spirito passava attraverso le piú varie forme di religione: dall'ascetismo cristiano con le pratiche rigorosamente osservate del digiuno e della castità, al naturalismo ateistico con l'appendice dell'anarchismo, e poi ancora al panteismo, per giungere infine alla « religione scientifica », della quale ora si è fatto banditore.

Nel periodo piú fervido dei suoi convincimenti ed entusiasmi anarchici, gli cápita d'innamorarsi e di fidanzarsi con una brava ragazza. A questa passione egli per altro non si abbandona senza esitanze e malinconie; perché si ha forse il diritto di amare, quando si è tormentati dall'ansia sul destino umano? si ha il diritto d'illudersi nella gioia, quando resta insoluto il problema del dolore? « Che cosa sono (egli diceva in quel tempo) tutta quella gente che va sí frettolosa per le vie? Sono scheletri, ravvolti in domino di carne. E gli scheletri non possono ridere, gli scheletri non debbono amare! ».

A ogni modo, *fata trahunt*, ed egli era impegnato a prender moglie. E gli ostacoli, appunto, che incontra per attuare il matrimonio, e le sue convinzioni anarchiche, in forza delle quali reputava suo dovere e quasi debito d'onore strappare ai ricchi ciò che gli bisognava per l'affermazione

della propria individualità, lo inducono a meditare e ad eseguire, in Genova, nientemeno che un ricatto, mediante il sequestro di una bambina!

Il ricatto (per alcuni incidenti che sarebbe lungo narrare) non raggiunge il risultato cui mirava; e il Martinotti ha allora un momento di disperazione, e tenta di ammazzarsi ed è portato in condizioni gravi all'ospedale. Dove, riavutosi dopo qualche settimana, apprende da un giornale, che come autore del reato da lui commesso è stato imprigionato un povero diavolo, a lui ignoto e affatto innocente. Egli non mette tempo in mezzo ad accusarsi come il vero colpevole; ma non gli torna altrettanto facile persuadere questura e giudice istruttore e procuratore del re, che avevano nel frattempo accumulato, e inconsciamente foggiato, prove e testimonianze a carico dell'altro.

Per fortuna, nel pubblico dibattimento, persuade i giurati; e cosí l'innocente è assolto, ed egli si trova condannato a quindici anni di reclusione, detratti un anno e mezzo per la sua precedente buona condotta e cinque anni per la semiresponsabilità, che i giurati credettero di riconoscergli: le perizie psichiatriche, le testimonianze dei suoi compagni, nonché l'avvocato difensore, lo spacciavano addirittura per matto.

Ed eccolo con innanzi la prospettiva, non del tutto fosca e disperata, poste le sue tendenze, di passare otto anni (come egli dice umoristicamente) « nella possibilità garantita di pensare ». Allorché lo trasportano alle Murate di Firenze, ed egli esplora la sua cella, lunga sette passi e larga due, con un finestrino a levante donde si scorge il libero cielo, riconosce in essa « un vero gabinetto di meditazione », e ne rimane « a pieno soddisfatto ».

Qui, nella concentrazione della solitudine, dominando e regolando con tenacia sé stesso, dopo molti sforzi e vani tentativi conquista, finalmente, la verità. Fu una mattina,

allo svegliarsi da un lungo e profondo sonno, sentendosi del tutto equilibrato, con la mente straordinariamente lucida e forte. E gli apparve, in quell'istante, spontanea, chiarissima, la « scala mondiale »; e la sua mente passò con agilità di deduzione in deduzione, sempre rigurgitante d'idee nuove, che si richiamavano l'una l'altra e si componevano in armonia.

Dalle Murate di Firenze il Martinotti fu poi trasportato al reclusorio di Orvieto, e di là ancora alla colonia agricola della Capraia; ed, espiata la condanna, compí, con ogni lode, in Milano, i due anni di sorveglianza speciale.

Ma dalla lunga reclusione egli usciva col suo sistema filosofico, con la sua « Nuova dottrina » o « Saggio di logica »; e per procacciarsi i mezzi di mettere a stampa il suo manoscritto, e d'illuminare gli uomini brancolanti nelle tenebre e straziati dal dolore e avviliti dal terrore, si recò a cercare lavoro a Marsiglia. Ma trova colà un esercito di disoccupati e nessuna speranza di lavoro; e perciò si rimette in via per l'Italia, a piede, « eseguendo per vivere di paese in paese giuochi di società e vendendo piccole ballerine di carta di un tipo speciale da lui ideato ».

Giunge, in questo modo, a Napoli; e va in giro presentando il suo manoscritto a parecchi « professori », che o glielo restituiscono senza leggerlo, o pronunziano poche parole di superficiale incoraggiamento, o si stringono nelle spalle, giudicando quelle idee troppo lontane dal modo comune di pensare.

L'anno scorso, sempre preso dal suo pensiero, gli viene in mente di rivolgersi con una lettera al prefetto, per domandare che lo Stato faccia le spese della stampa dell'opera; e reca lui stesso la lettera in prefettura. Ma casca tra le braccia di un ispettore di pubblica sicurezza, il quale, ascoltato ciò che egli chiede, dialogato con lui un momento, e scorsa la lettera diretta al prefetto, dopo alcuni minuti

di riflessione suona un campanello e dà ordine che il suo interlocutore venga trasportato al manicomio di San Francesco di Sales.

Nel manicomio resta dieci mesi, dal febbraio 1904 all'aprile 1905, oggetto di studio e di curiosità; il direttore lo tratta come una « cosa rara », lo conduce in carrozza alla sua clinica, lo presenta agli estatici scolari, espone qualche tratto del manoscritto filosofico che il Martinotti aveva portato sotto il braccio, nel compiere il suo ingresso in San Francesco; e conclude che è un soggetto seriamente malato, « perché ha torto », e ha torto, « perché non ha fatto studî regolari ». E dovendo poi (racconta sempre il Martinotti) « trovare nel fisico la prova del mio squilibrio morale, e non avendo potuto scoprire nulla nel sangue, che per fortuna tengo perfettamente sano perché non ho sofferto malattia di sorta, a forza di cercare e ricercare trovò alfine la famosa controprova non so ben dove, ma credo nell'orina ».

Per onore dell'umano buon senso, bisogna ricordare che un altro medico del manicomio, che ebbe ad osservarlo, si maravigliò assai del caso suo, e con molta probità gli disse: « che ognuno in filosofia è padrone di pensarla alla propria maniera, e che non si deve perciò meritare il manicomio »! — Comunque, dopo dieci mesi, fu lasciato di nuovo libero, con certificato di grande miglioramento secondo i medici, ma, secondo lui, invece, tal quale come era entrato; e con di piú la mente agitata da questo insolubile dilemma: « Se prima ero malato, perché adesso devo essere guarito? e, se adesso sono sano, perché prima dovevo essere malato? ».

Ora si è soffermato in Napoli, e vi guadagna il pane come fattorino, e cerca sempre il modo di pubblicare il suo manoscritto.

Debbo qui dichiarare di non aver avuto agio di ri-

scontrare l'esattezza di tutto questo racconto, da me fedelmente riassunto: quantunque il riscontro non sia difficile, recando il manoscritto nomi e date, e riferendosi a cose di ragion pubblica, come giornali e processi.

Ma, anche se in parte fosse un sogno o un effetto di allucinazione (il che non credo, specie dopo aver interrogato l'autore, che si presentò da me una sera), ciò non importerebbe molto al caso nostro. Chi ha scritto le pagine che ho innanzi è, manifestamente, uno di quei temperamenti da cui, secondo la forza maggiore o minore delle doti intellettuali, e secondo le varie contingenze della vita, vien fuori il filosofo, il mistico, l'asceta, il riformatore religioso, — o in cui ciascuna di queste figure è quasi abbozzata e in embrione. Come in ogni religione e filosofia, il motivo della ricerca è in lui un bisogno etico, l'aspirazione alla conquista della beatitudine attraverso la viva coscienza ed esperienza dei mali umani. Egli è di coloro che (per valerci di una sua bella espressione) non hanno studiato in altra università che nella « grande università del dolore ».

E (tratto anche codesto non raro in quelli che hanno disposizione di apostoli) l'entusiasmo spinto sino all'ingenuità si allea nel suo animo con una certa chiaroveggenza pratica e con una sorta di furberia. Si è visto come il Martinotti critichi e canzoni, non senza spirito comico, gli psichiatri, nelle cui mani ebbe la disgrazia di capitare. Eguale chiaroveggenza è nell'analisi della serie di pensieri onde fu condotto, senza mai dubitare di fare cosa disonesta, e scevro di ogni odio e di ogni ferocia egoistica, alla pagina non bella della sua vita, al tentativo di ricatto; e, parimenti, nella descrizione dei modi di pensare e operare dei poliziotti, dei magistrati, dei testimoni e dei giurati. E, se lo spazio me lo consentisse, vorrei riferire le osservazioni ch'egli fa intorno alla moralità dei ladri e degli

omicidi, tra i quali visse nel reclusorio, e intorno al loro vivace « sentimento di onore ».

Anche la forma del suo scritto è caratteristica. Vi è di tutto, come in certe opere primitive, che sono insieme filosofia e poesia e biografia. Lo stile dottrinale si alterna col racconto degli incidenti della propria vita; i teoremi, coi dialoghi; i sillogismi, con brani di prosa che hanno l'intonazione d'inni, di salmi, di preghiere, e con rozzi versi coi quali l'autore si sforza di rinserrare in un cerchio ritmico il suo sentimento. Rozzi versi, ma dove pure accade di cogliere qua e là gli accenti della lirica dei mistici.

Ascoltate, come esempio, questo invito solenne:

Volete voi ch'io squarci il vel che copre Iddio?
Udir volete arcane cose dal labbro mio?
E, meco veleggiando per le vie infinite,
Abbattere, sprezzando, le dighe stabilite?
E meco ebbri, sazî, — sazî di desio, —
Splendenti, luminosi, cangiati in vero Dio,
Da mondi ignoti ancora voi, lieti, ritornar? —
I sensi deponete; e liberi venite,
E liberi correte; e, liberi, mi udite!

Ma qual è, insomma, il nuovo sistema filosofico, il nuovo verbo, che il nostro scrutatore del mistero dell'universo ha fiducia di poter rivelare? L'interesse del suo scritto sta soltanto all'atteggiamento psicologico, che ho descritto?

Il Martinotti, anzitutto, non crede all'esistenza della materia. La materia dei materialisti, concepita nella sua solidità, rende inconcepibile il moto; e invano si cerca di sfuggire a questa conseguenza col pensarla come un aggregato di parti piccolissime, la qual cosa o riconduce al caso precedente, o ammette il vuoto, che il materialismo nega. La materia non è altro che forza, e la forza, sottoposta ad analisi piú intensa, si cangia in Dio, e Dio a sua volta si

cangia nello spazio, e l'universo è (secondo che egli si esprime) un effetto dello spazio.

Tutte le ricerche, che volgono sull'evoluzione degli esseri, sull'origine dell'uomo da forme inferiori di organismi, si aggirano su particolari ovvî, spesso innegabili; ma non penetrano l'essenza della realtà, non soddisfano l'animo che cerca la verità e la via. « Che cosa si direbbe (egli scrive, con uno di quei paragoni energici, che abbondano nel suo stile) di naviganti, che, sbattuti furiosamente dal vento e dal mare, invece di pensare a porsi in salvo, misurassero con cura le onde, bisticciandosi tra loro circa la forma di queste? ». Certo, lo studio delle combinazioni degli atomi è opportuno, e serve moltissimo alla vita pratica e materiale; ma che cosa esso è mai di fronte a ciò che veramente bramiamo conoscere? « Il parafulmine, escogitato dalla scienza, ci preserva dalla morte, è vero; ma solo per prolungare la nostra agonia ».

Il mondo angusto della scienza si slarga innanzi alla sua mente, che si è distrigata dal gretto naturalismo: gli atomi gli appaiono non piú gl'indivisibili materiali della fisica, ma astri, e gli astri, a lor volta, atomi di astri maggiori. Questo infinito universo si muove per forze immanenti: Dio, come si è detto, si risolve nello spazio, e lo spazio ha per centro, non il principio, ma l'in-principio (parola coniata sull'analogia d'in-finito).

L'uomo, dunque, non è un prodotto di forze estranee. « Noi ci siamo a grado a grado creati nel corso dei secoli da noi stessi: il mirabile nostro organismo e la conseguente manifestazione del genio sono veramente opera nostra ». La moralità non è nemmeno essa qualcosa di estraneo, un'imposizione o una illusione; ma è « la scienza della vita, accumulata nei secoli: come il rimorso è il vago presentimento di un male futuro provocato dal mal fare presente; e l'ineffabile sentimento, che si prova nel fare il

bene, è nient'altro che la certezza di viaggiare nel vero ».

E il vero è la felicità, e a esso tende tutta la realtà. L'infelicità nacque dall'abbandonare l'infallibile istinto, sostituendogli il ragionamento, e cioè il ragionar male; e cesserà con la scoperta del vero, cioè col ragionar bene. I mali e gli errori sono come gl'incidenti che rendono vario e attraente il viaggio. Tutto trapassa e nulla può morire, e la morte è una palingenesi: gli esseri piú alti si elevano ancora, passando dagli astri minori ai maggiori, e lasciando il loro posto ai sopravvegnenti. Gl'individui si sono già presentati e si ripresenteranno infinite volte alla vita.....

Affascinato dallo spettacolo sublime di questo universo non meccanico ma dinamico, in cui è perpetua la vita, l'iniziativa, la libertà, la creazione, l'elevazione; rapito da ciò ch'egli chiama il sorriso del bello, il Martinotti vede nella rivelazione del sistema da lui divinato la salute delle umane società, e da esso deduce la sua Politica.

Ma io non lo seguirò nell'esposizione delle sue idee circa l'anarchia e il socialismo e la sovrapopolazione, e via dicendo: come non ho potuto se non dare un piccolo saggio delle varie teorie abbozzate nel suo scritto, senza sceverare il vero dal contestabile, il ragionato dall'immaginato, senza indicare le lacune e il saltuario dell'esposizione, e, soprattutto, senza notare quanta parte di esse, che il Martinotti crede di avere scoperta (e alla quale è certamente notevole che sia pervenuto da sé come autodidatta e meditatore piú o meno solitario), è già patrimonio secolare della filosofia.

Mi è parso tuttora che valesse la pena di far conoscere in qualche modo questo singolare spirito, con cui mi sono imbattuto. E confesso che, costretto a leggere quotidianamente molti libri dotti e metodici di scrittori di cose filoso-

fiche, ai quali manca, della filosofia, ogni sentimento, ogni entusiasmo, ogni fremito, ogni angoscia, la lettura dello scartafaccio del Martinotti, pur nel suo disordine, nelle sue ingenuità, e nei suoi errori di ortografia, mi ha procurato la voluttà di chi, percorrendo un deserto, veda comparire a un tratto innanzi ai suoi occhi un cespuglio di selvaggia vegetazione.

1905.

INDICE DEI NOMI

A

Acquaviva M., 250.
Agostino (sant'), 244.
Alberto Magno, 259.
Algarotti F., 320.
Alison, 339.
Altenstein, 384.
Ampère, 432.
Anassimene, 77.
Annunzio (d') G., 398.
Anselmo (sant'), 7, 309.
Arago, 366.
Archimede, 216.
Ariosto L., 272, 391-2, 396, 398, 400.
Aristotele, 28, 30, 62, 74, 75, 79, 90, 121, 164, 216, 218, 236, 258, 259, 261-2.
Arnobio (sant'), 309.
Asher D., 370.
Assagioli R., 317.
Aubignac (d'), 277-8, 280, 281.
Azeglio (d') M., 399.

B

Baader F., 242.
Bacone F., 75, 260, 432.
Balbo C., 399.
Balmes G., 242, 245, 246.
Baretti G., 320.
Basilio da Cesarea, 271.
Bénard C., 379, 380.
Beni P., 272.
Bentham G., 432.
Berchet G., 399.
Bergson E., 146, 285.
Berkeley G., 294, 303.
Berthelot R., 205.
Bertini G. M., 242.
Bismarck, 47, 160.
Blum R., 372.
Boccaccio G., 398, 400.
Böhme J., 30-1, 351.
Bossu, 272.
Brucker, 122.
Bruno G., 29-30, 32, 147, 218, 259, 273, 292, 294, 298, 320, 357.
Buddha, 174.
Buonarroti M., 232, 271, 276.
Burchkardt J., 391.
Burke E., 339.
Byron G., 368.

C

Caligola, 333.
Campagna, 370, 374.
Campanella T., 259-60.
Cantú C., 399.
Caracciolo D., 329.
Carcano G., 399.
Cardano G., 251-2, 255, 260.
Carducci G., 398.
Cartesio (v. *Descartes R.*).
Cassiodoro, 258.
Castelvetro L., 271, 276.

Caterina da Siena, 398.
Caterina II, 333.
Cavalca D., 398.
Cavour (di) C., 47.
Cervantes (de) M., 396.
Cesarotti M., 280.
Challemel Lacour P., 366.
Chamberlain H., 123.
Charras, 366.
Cicerone, 284, 285, 333.
Cieszkowski A., 142, 151-2, 156-7.
Compagni D., 398, 401.
Comte A., 48, 221.
Condillac, 61.
Copernico N., 214.
Cornelio T., 252-3, 261.
Cousin V., 36, 374.
Credaro L., 354.
Cusano (Niccolò da Cusa), 29, 30, 218, 268.

D

Dacier, 272.
Dante, 259, 288, 389-91, 393, 394-5, 398, 401, 402, 403.
Darwin C., 112.
Democrito, 79.
Demostene, 294, 309.
Descartes R., 31, 71, 74, 79, 136, 164, 218, 254, 256, 257, 263.
Desmarets, 272.
Deussen P., 376.
Döring, 407, 411.
Doss (v.) A., 364, 368, 370.
Drews A., 344.
Dryden, 274, 276.
Dubos, 273.
Dufraisse, 366.
Duns Scoto, 247-8, 255.

E

Ebbinghaus H., 170, 177, 198.
Eckehart, 268.
Eisler (Rob.), 409.
Eisler (Rud.), 411.
Eleati, 357.
Empedocle, 221.
Engels F., 46, 121, 141-2, 226.
Ennio, 270.
Epinay (d') signora, 331.
Eraclito, 27, 79, 121, 174, 357.
Erdmann, 173, 369.
Esopo, 272.
Euclide, 216.

F

Fechner, 227.
Fichte A., 33, 34, 46, 74, 145, 153, 164, 185, 345, 348, 423.
Ficino M., 250-1, 255, 260.
Filangieri G., 319, 329.
Finsler G., 269, 273, 277, 278.
Fiorentino F., 252.
Fioretti B., 272.
Fischer K., 5, 26, 143, 173, 174, 189, 191.
Flocon F., 366.
Foscolo U., 398.
Fraccaroli G., 281.
Fraggianni N., 329.
Frauenstädt, 364, 365, 372.

G

Galanti G., 329.
Galiani C., 329.
Galiani F., 320, 325-34.
Galilei G., 214, 221, 232, 246-7, 262-3, 266.
Gans E., 100.
Gargiulo A., 335.
Gentile G., 251, 253.
Gerard, 339.
Gervinus, 424.
Geulinx, 253.
Giannone P., 247, 329.
Gildemeister, 305, 308, 309, 312, 318.
Gioberti V., 123, 374, 399.
Giraldi Cintio G. B., 270.
Giraldo Lilio, 277.
Giusti G., 399.
Goethe, 39, 104, 115, 121, 223, 280, 291, 318, 319, 320, 323, 380, 423, 424.
Gozzi C., 400-1.
Gravina G. V., 274.

Grossi T., 399.
Grozio U., 108.
Guerrazzi F. D., 399.
Guicciardini F., 329, 333.

H

Hagen, 302.
Hamann G. G., 31-2, 291-323.
Harris, 295, 298.
Hartmann (di) E., 136, 153, 344, 345, 407.
Haym R., 318.
Hebler C., 364, 365.
Hegel G. G. F., VII, 1-210, 223, 227, 311, 314, 342, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 355, 374, 375, 379-405, 420-1, 423, 424, 427, 430.
Heinicke S., 306.
Helmholtz, 121, 228.
Helvetius, 306.
Herbart G. F., 48, 59-60, 144, 153, 162, 227, 228, 353-62, 377, 407, 409-10.
Herder, 74, 280, 291, 292, 294, 295, 296, 298, 300, 301, 313, 314, 315, 318, 320, 323, 423.
Herwegh G., 364, 366, 367.
Hibben J., 191.
Hippel, 312.
Hobbes T., 284, 285.
Home, 339.
Hornstein R., 365, 368.
Humboldt G., 313.
Hume D., 32, 71, 74, 292, 293, 294, 303, 314, 339.

I

Imbriani V., 382-3.
Ippia di Elide, 339.
Ippocrate, 216.

J

Jacobi F., 31, 32, 74, 104, 105, 106, 122, 146, 242, 291, 296, 298, 300, 320, 323, 355, 423.
Jacopone (fra), 401.
Janet P., 144.
Jonson B., 274.

K

Kant E., 7, 32, 33, 34, 35, 36, 61, 71, 74, 79, 88, 103, 104, 105, 106, 122, 128, 143, 145, 164, 183, 216, 218, 226, 227, 242, 284, 285, 291-315, 317, 335-42, 349, 354, 355, 423, 424.
Keplero, 214.
Kirchmann, 384, 385.
Knapp C., 142.
Köchli E., 366.
Kraus, 300, 302.
Krug G., 116.

L

Labriola A., 354.
Lamartine (de) A., 394.
Lamennais, 374.
Lange A., 226.
Lassalle F., 367.
Lasson G., 208.
Leibniz, 11, 31, 32, 74, 79, 164, 223, 260, 327.
Leonardo da Vinci, 213-40, 263.
Leopardi G., 367-8, 369, 371, 372, 373, 381, 382, 399.
Leroux P., 374.
Lessing E., 234, 377.
Lichtenberg, 377.
Lignana G., 353.
Lindner E. O., 368, 369.
Lindner G. A., 410.
Lindner G. E., 291, 294.
Lipps T., 285.
Locke G., 74, 111, 260, 292, 293.
Losacco M., 343.
Lotze E., 64, 407, 410, 411, 414.
Ludwig O., 236.
Lutero M., 299.

M

Machiavelli N., 50, 122, 161, 329, 333.
Macrobio, 270.

Malebranche N., 253, 257.
Malpighi M., 214.
Manzoni A., 381, 398, 399, 402.
Martinotti L., 437-46.
Marvasi D., 382.
Marx C., 47, 141, 156, 160, 366.
Mauthner F., 247.
Mazzini G., 399.
Mazzoni I., 250.
Meinong, 408.
Meis (de) A. C., 117, 379, 381, 382, 388.
Mendelssohn M., 295.
Menger C., 359.
Metastasio P., 320.
Michelet C. L., 115, 140, 198, 200, 382.
Minor J., 318.
Moleschott J., 366.
Mommsen T., 122, 160, 365.
Monboddo, 295, 298.
Moni A., 150, 151, 155, 162, 170, 174.
Montefredini F., 380.
Montesquieu, 319, 332.
Mosè, 318.
Murray R. A., 416.

N

Newton I., 108, 113-5, 214, 216.
Niccolini G. B., 399.
Nicolini F., 325, 326, 330.
Niebuhr, 122.
Nietzsche F., 163, 326, 423-7.
Nifo A., 250.
Noël G., 191, 192.

O

Occam, 248, 255.
Oken, 121.
Omero, 255, 269-82, 322, 389.
Orazio, 325, 333.
Ottone di Frisinga, 249-50.

P

Palmieri G., 329.
Paolo veneto, 247.
Parini G., 398.
Parmenide, 79, 121, 174, 221, 357.
Pascoli G., 398.
Passavanti J., 398.
Patrizzi F., 250, 271-2.
Pellico S., 399.
Perizonio J., 277.
Perrault C., 272, 273, 277.
Persico F., 289.
Petrarca F., 270, 388, 395-6.
Piccolomini A., 250.
Pico della Mirandola, 250.
Pietro ispano, 247.
Pisistrato, 277.
Pitagora, 221.
Platner E., 339.
Platone, 27-8, 46, 121, 129, 164, 218, 221, 251, 285, 292, 424.
Plotino, 218, 251.
Polibio, 122.
Poliziano A., 270.
Porta (della) G. B., 214.
Proudhon, 394.

R

Rabelais F., 311.
Racine, 272.
Rapin, 272.
Raynal, 332.
Reichardt, 291, 293.
Rickert E., 417.
Riemann, 359.
Rink F. T., 301.
Röckel A., 364.
Roques P., 185-93, 209-10.
Rosenkranz C., 44, 115, 140, 312.
Rosmini A., 20, 144, 374, 399.
Roth F., 301.
Rousseau G. G., 332.

S

Saint-Évremond, 273.
Saint-Pierre (de) B., 41.
Sanchez F., 242, 249.
Sanctis (de) F., 152, 256, 363-405, 412.
Sarpi P., 248-9, 262.
Scaligero G. C., 270-1.
Scheffner, 298.

Schelling E., 343.
Schelling F., 33-4, 35-6, 61, 74, 88, 104, 105, 110, 116, 117, 121, 122, 136, 153, 227, 314, 343-52, 355, 358, 377, 424.
Schiller F., 380, 423, 424.
Schiller F. S., 359.
Schlegel, 394, 423, 424.
Schleiermacher F., 430.
Schmid A., 26.
Schopenhauer A., 48, 88, 136, 143, 153, 345, 363-77, 423, 424.
Schubert, 302.
Schulz M., 295.
Séailles G., 225.
Shakespeare G., 274, 276, 401.
Sietze, 308, 312.
Socrate, 121, 182, 218, 424.
Spaldinge, 294.
Spaventa B., 26, 134, 143, 174, 179-83, 246, 353, 382.
Spencer E., 48, 147.
Spinoza B., 31, 71, 74, 79, 104, 159, 218, 254, 299.
Steinbart, 294.
Steuchio A., 250.
Stevin, 214.
Stillingfleet, 275.
Stirling J. H., 36, 143, 147.
Stuart Mill G., 147.
Sue E., 366.

T

Taggart, 174, 189, 191, 192.
Taine I., 75, 122.
Talete, 77.
Tanucci B., 325, 329.
Tari A., 154.
Tasso T., 255, 271, 272, 392-3, 398.
Tassoni A., 272.
Templari, 333.
Tesauro E., 285.
Thomasin, 275.
Tiedemann, 122.
Tito, 333.
Tommaseo N., 399.
Tommasi S., 117.
Tommaso d'Aquino, 218, 243-5, 259.
Torricelli E., 263-7.
Treitschke (di) E., 46.
Trendelenburg A., 144, 173.
Treviranus, 121.
Tucidide, 122.

U

Unger R., 313.

V

Vera A., 115, 141.
Vico G. B., 31, 49-53, 60, 62, 103, 147, 221, 241-289, 317-23, 341.
Vida G., 270.
Vidossich G., 352.
Virgilio, 270, 271, 272, 274, 393, 394.
Vischer T., 151, 366, 382, 388-97.
Vittorino da Feltre, 270.
Voltaire, 327.
Vossio, 275.

W

Wagner R., 364, 365, 366, 426.
Weber H., 312.
Weiss O., 344.
Werner C., 242.
Wesendonck M., 365-6.
Wille, 364, 370.
Windelband G., 242, 431-2.
Wolff C., 74.
Wolf F., 277, 278, 280, 281, 320.
Woltmann L., 123.
Wulf (de) M., 268.
Wundt G., 429-35.

X

Xénopol A., 417.

Y

Young, 295.

Z

Zeising A., 227.
Zenone, 27.
Zimmermann R., 410.

INDICE

Avvertenza . . . . . *pag.* VII

I. Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel » 1

I. La dialettica o la sintesi degli opposti . . . . » 3

II. Chiarimenti circa la storia della dialettica . . . » 25

III. La dialettica e la concezione della realtà . . . » 37

IV. Il nesso dei distinti e la falsa applicazione della forma dialettica . . . . . » 55

V. La metamorfosi degli errori in concetti particolari e gradi della verità (La struttura della logica) . . . . . » 69

VI. La metamorfosi dei concetti particolari in errori filosofici.

I. L'arte e il linguaggio (Estetica) . . . . . » 83

VII. La metamorfosi dei concetti particolari in errori filosofici.

II. La storia (Idea di una filosofia della storia) . » 93

VIII. La metamorfosi dei concetti particolari in errori filosofici.

III. La natura (Idea di una filosofia della natura) » 103

IX. La costruzione delle false scienze e l'applicazione della dialettica all'individuale e all'empirico . » 119

X. Il dualismo non superato . . . . . » 131

XI. La critica e la continuazione del pensiero di Hegel. Conclusione . . . . . » 139

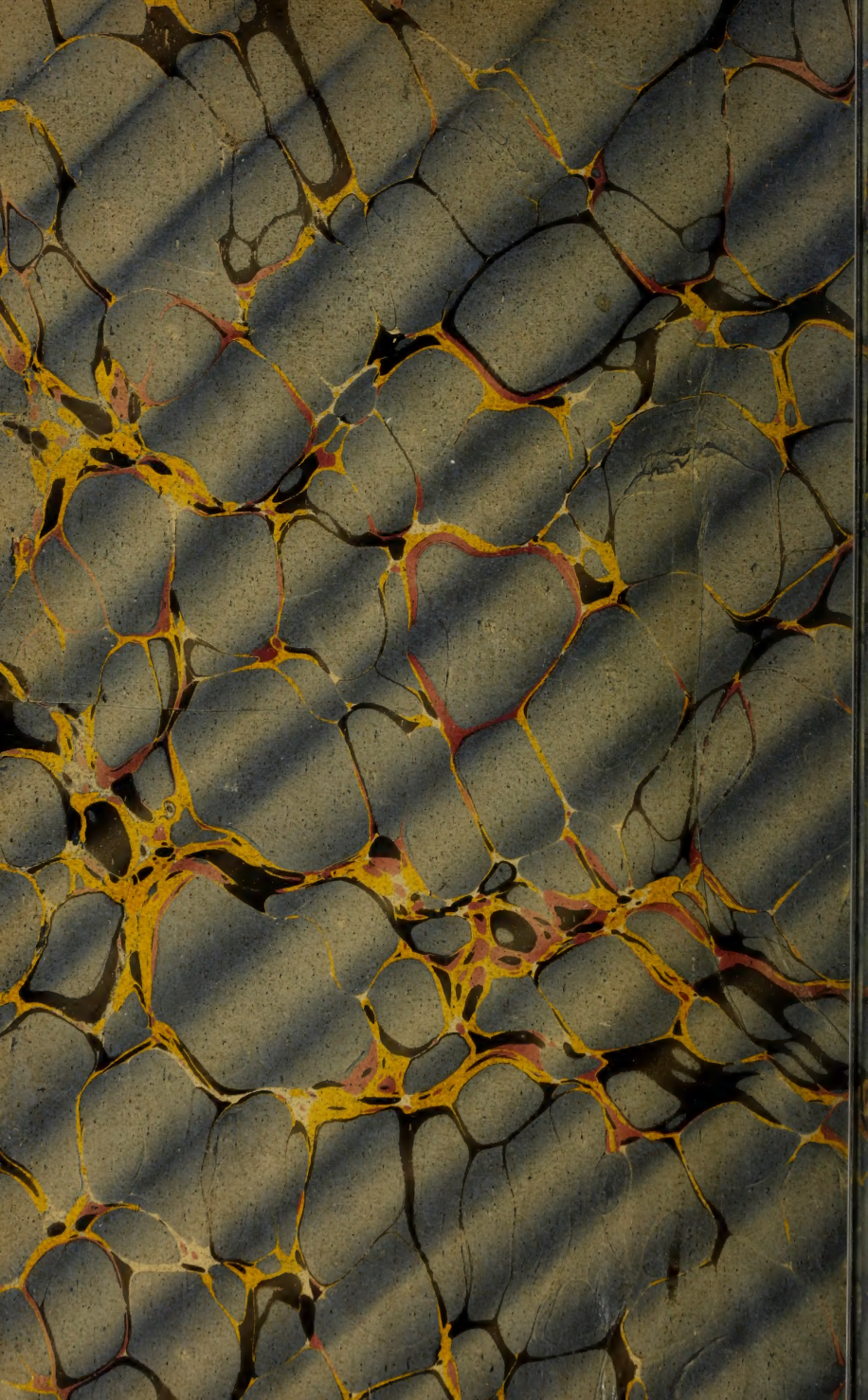
Appendice:

I. Il concetto del divenire e l'hegelismo . . . . . *pag.* 149
II. Noterelle di critica hegeliana.
I. Il primo o il « cominciamento » . . . . . » 177
II. La forma logica della Logica . . . . . » 185
III. La « filosofia della natura » . . . . . » 195
IV. La triade dello Spirito assoluto . . . . . » 207

II. Scritti varî di storia della filosofia . . . . . » 211

I. Leonardo filosofo. Conferenza . . . . . » 213
II. Le fonti della gnoseologia vichiana . . . . . » 241
III. Il Vico e la critica omerica . . . . . » 269
IV. La dottrina del riso e dell'ironia in Giambattista Vico . . . . . » 283
V. La « Metacritica » dello Hamann contro la critica kantiana . . . . . » 291
VI. Hamann e Vico . . . . . » 317
VII. Il pensiero dell'abate Galiani . . . . . » 325
VIII. A proposito di un'edizione italiana della « Critica del giudizio » . . . . . » 335
IX. Dal primo al secondo Schelling . . . . . » 343
X. La filosofia di Herbart . . . . . » 353
XI. De Sanctis e Schopenhauer . . . . . » 363
XII. De Sanctis e l'hegelismo.
I. De Sanctis e Hegel . . . . . » 379
II. De Sanctis e Vischer . . . . . » 388
III. Vestigi di estetica hegeliana nella critica del De Sanctis . . . . . » 397
XIII. I « giudizî di valore » nella filosofia moderna . » 407
XIV. Le « Origini della tragedia » di F. Nietzsche . » 423
XV. Un libro del Wundt . . . . . » 429
XVI. Un indagatore del mistero dell'universo . . . . » 437

Indice dei nomi . . . . . » 447



Philos
142628
C937s
Author Croce, Benedetto
Title Saggi filosofici. Vol.3
DATE

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY
Wed. Jan. 22

Do not
remove
the card
from this
Pocket.

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU